

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

فيلسوف

و

غاية الإنسان

دراسة وترجمة

دكتورة فوقيه حسين محمود

دكتوراه الفلسفة من جامعة ادنبرة باسكتلندة
مدرسة الفلسفة بكلية البنات بجامعة عين شمس

ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقا)

0203647



مكتبة الإسكندرية

Bibliotheca Alexandrina

اهداءات ٢٠٠١

١. صلاح راتب

القاهرة

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

فلسفة

و

غاية الإنسان

مكتبة الإسكندرية

دراسة وترجمة

دكتورة فوقيه حسين محمود

دكتوراه ان فلسفة من جامعة ادنبرة باسكتلندة

مدرسة الفلسفة بكلية البنات بجامعة عين شمس

الطبعة العامة لمكتبة الاسكندرية

رقم التصنيف :

رقم التسجيل :

ملتزمة الطبع والنشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد بك فريد (عماد الدين سابقا)

الطبعة الأولى

جميع الحقوق محفوظة لصاحبة الدراسة والترجمة

مطبعة مخيمر بالقاهرة - ت: ٤٧١٩٣

مقدمة

يضم هذا الكتاب ترجمة إلى العربية لأحد مصنفات « فيشته »
وهو « غاية الإنسان » .

وقد قدمت لهذه الترجمة بدراسة لحياته وبيئته الاجتماعية
والسياسية والفكرية ، مع عرض لأصول مذهبه الفلسفية .

ونقلت النص إلى العربية عن الترجمة الفرنسية التي ظهرت
بعنوان « La Destination de L'homme » ، والتي نقلها
عن الألمانية الأستاذ موليتور M. Molitor ، وذلك لعدم إلمامي
باللغة الألمانية وكنت مزعومة أن أقابل أثناء الترجمة النص الفرنسي
بالنص الإنجليزي للمصنف « The Vocation of man » ، ولكن
لم يتيسر لي - للأسف الشديد - بالرغم من محاولتي المتكررة
الحصول على هذا النص الإنجليزي إلى حين ظهور هذا الكتاب .
ونص « غاية الإنسان » ، هذا ينقسم إلى أقسام ثلاثة : الأول
منها عنوانه « الشك » ، والثاني « المعرفة » ، والثالث « الإيمان » .
وقد قدمت لكل منها بموجز تيسيراً للإلمام بأهم آراء المؤلف
في كل قسم منها .

ولاني إذ أقوم بترجمة كتاب « غاية الإنسان لمؤلفه فيشته »
وأقدمه لقراء العربية مسبقاً بهذه الدراسة : آمل أن أكون قد
وفيت جزءاً ضئيلاً من الجهود التي يجب أن تبذل في دراسة آراء
هذا الفيلسوف — والله الموفق والمعين ؟

القاهرة في مارس سنة ١٩٦٣ •
فوقية حسين محمود

فیشت

و

مذهب

دراسة

بقلم صاحبة الترجمة

حياة فيشته — بيئته :

جوهان جوتليب فيشته^(١) J. G. Fichte فيلسوف ألماني ، ولد في رامنو وهي قرية صغيرة في اللوزاس عام ١٧٦٢ م وتوفي عام ١٨١٤ م .

وهو من أسرة سويدية استقرت في ألمانيا أثناء حرب الثلاثين . وكان والده تاجراً بسيطاً رقيق الحال ، ويعول أسرة كبيرة ، فلم يستطع أن يهيء له سبل التعليم . غير أن الذكاء الحارق والنجابة الواضحة التي تميز بها هذا الطفل منذ أن كان صغيراً يافعاً ، يجرى حراً طليقاً في المراعى ويحفظ دروس الأحد عن ظهر قلب استرعت انتباه أحد أثرياء المنطقة ؛ وهو البارون

(1) Pierre Larousse Grand Dictionnaire Universel
xix em : Siecle - Tome 8 pp. 330 — 331

—[Pierre Guerout : Fichte et la Revolution Francaise
Revue Philosophique. Année 1939 pp. 226 — 322.

—UEBERWEG/HEINZE GRUNDRISSE DER GESCHICHTE
DER PHILOSOPHIE 1951 - Bd. 4. pp. 16 — 19.

— E. Brehier : Histoire de la Philosophie pp.683—684

— Encyclopaedia Britanica. 1768 vol 10 pp 223 —226

ميلتيتز Miltitz فتسكفل بتعليمه وأرسله مباشرة إلى مدرسة
 بفورتا Pforta حيث برز على زملائه وعرف بميله نحو تحصيل
 كل ما يعبر عن اتجاهات العصر الجديدة . وقد توصل فيشته على
 الرغم من صرامة نظام هذه المدرسة إلى قراءة بعض كتبها الطابع
 التحرري الحديث . ويقال إنه أولع منذ حداثة سنه بكتابات
 وييلاند ^(١) Wieland وجوته ^(٢) Goethe ولسنج ^(٣) Lessing
 وهردر ^(٤) Herder وكان هؤلاء جميعاً عن الكتاب الذين سايروا

(١) وييلاند : (١٨٣٣م - ١٨١٣م) أشهر كآديب وكانت له جهود في
 الشعر والنثر حيث عرف باتجاهه نحو التحليل النفسى في رواياته مثل « أجاثون »
 « Agathon » (١٨٦٦م - ١٧٦٨م) وكان يتناول بعض المشاكل الاجتماعية
 من خلال كتاباته هذه الأدبية وله أتباع عديدون وخاصة في النمسا وسكسونيا .
 (٢) جوته - ولد عام ١٧٤٩م - واتصل بكبار مفكرى العصر وخاصة هردر
 (انظر الحاشية ٤ من هذه الصفحة) الذى عرفه أول ماعرفه في مدينة ستراسبورج
 عام ١٧٧٠م وتوطدت بينهما العلاقة منذ عام ١٧٧٦م ، ومن آرائه في الطبيعة :
 أنها في تغير مستمر . ويحدث فيها التغير ببطء دون حدوث اصطدامات تنسم بالعنف
 وذلك لأن كل ما فيها منسجم متسق ويتحقق في موعده حسب ما قدر له - ومن بين
 مؤلفاته التى تثبت اتجاهه هذا : كتابه « تطور النبات : Metamorphoses
 des Planles » الذى نشر عام ١٧٩٠م .

(٣) لسنج : (١٧٢٩م - ١٧٨١م) وأهم مصنفاته Wolffen Bultler
 Fragmente Die Erziehund des Menschen geschtechts,
 حيث عالج المسائل الدينية بروح بعيدة عن التزمى القديم المتوارث لدى رجال اللاهوت
 وتعرض فيها لآراء لينتر الدينية ، وكان لأقواله أثرها على مذهب هيجل
 (١٧٧٠م - ١٨٣١م) فى الدين .

(٤) هردر : (١٨٤٤م - ١٨٠٣م) وأهم مصنفاته « أصل اللغة » ١٧٧٢م ،
 و « آراء فى فلسفة تاريخ الإنسانية » ١٧٨٤م - ١٧٩١م) ويتميز هردر بأنه كان =

عجلة الزمن ، وكتبوا في الحرية والأخلاق والسياسة والأنظمة الاجتماعية في عصر كانت الثورة الفرنسية فيه قد اندلعت في نفوس الفرنسيين ، وطلعت على أهل الفكر بمبادئها الجديدة ونادت بحقوق الإنسان . وقد بلغت نزعة « فيشته » الاستقلالية في هذه المرحلة المبكرة من حياته أن تبرم يوماً بنظام مدرسته الصارم ، وترك الدار ، وروحه عطشى إلى الحرية والمغامرة ، ووُجد بعد فترة على ضفاف نهر السال La Saale يدرس خريطة لقارة أمريكا ، رغبة منه في السفر إلى هذا البلد المتحرر . غير أن كفيhle البارون « ميلتيتر » الذي كان يعنى به عناية خاصة رأى أنه مازال في حاجة إلى التسلح بالدراسة الجامعية في ألمانيا قبل أن يذهب إلى عالم الدنيا الجديدة وعمل على إلحاقه مباشرة بجامعة « ويتنبرج وليبزج » . وبقيت عوامل القلق وعدم الرضا تعمل عملها في نفسه ؛ حتى قيل إنه لم يكن يواظب على حضور بعض المحاضرات ؛ وخاصة محاضرات علم اللاهوت على الرغم من اهتمامه الخاص بهذا العلم ؛ لأنه لمس فيما كان يلقى عليه من دروس جواً مغلقاً صارماً ، لا يسمح للعقل المتفتح بمناقشة العقائد الدينية مناقشة حرة تشفى

== يميل إلى تأمل الماضي ودراسة تاريخ تطور الفكر ، إلا أنه لم يتبين مراحل معينة تنتهى بالإنسان ؛ إذا ما مر بها إلى تقدم معين . ولكنه تعرف في الطبيعة على نماذج فكرية تتأرجح بين أحوال مختلفة وغايتها التحقق بحالة كاملة تحصل عليها ببطء ، على نحو ما كان الأمر لدى جوته .

غليل نفسه العطشى إلى تبين الحقيقة ؛ ويظهر أن اتجاهه الحر في تساؤل مسائل العقائد الذي صرح به في مصنفه الأول : « نقد كل الوحي » كانت خطوطه قد بدأت تتميز في هذه الفترة من حياته ، وخصوصاً وأنه قد كتب هذا المصنف في أيام قلائل فيما بين ١٣ يوليو و ١٨ أغسطس عام ١٧٩١م^(١) عندما عوّل على زيارة الفيلسوف « كانت » في مدينة كونسبرج Königsberg ما يدل على أن أفكاره كانت ناضجة في ذهنه من قبل ، منذ أن أظهر تبرمه بالجمود الذي كان يسود محاضرات اللاهوت ، وفي ذلك الحين ظهر لديه اتجاه خفيف نحو التصوف والعزلة ؛ مما جعله يبدو لزملائه غريباً بعض الشيء في تصرفاته . وعندما بلغ الثامنة عشرة قرأ أخلاق « سبينوزا » ، وفي الوقت نفسه اهتم بدراسة القانون .

وحدث أن توفي كفيله البارون « ميليتيز » فاضطر إلى الاعتماد على نفسه ليعيش ، وأوقف تحصيله للعلم فترة من الزمن وعانى قسوة كسب العيش - كدرس - في أسرات الساكسون . وحاول أن يعمل كواعظ ، ولكن طلبه هذا قوبل بالرفض ؛ لأنه كان يشك في سلامة اتجاهاته الدينية من حيث توافقها مع ما كان

(1) UEBER WEG / HEINZE - GRUNRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. 1951. Bd. 4. p. 15.

سائداً من نظم الوعظ في الكنائس في ذلك الحين .
ومرّ « فيشته » بأزمة قوية ؛ إذ أن عمله كمدرس كان يعرضه
لإهانات بعض الكونتيسة المتعجرفات . واضطر إلى أن ينتقل
من بلد إلى بلد قاطعاً ألمانيا طويلاً وعرضاً . وكان أثناء اجتيازه لقرى
ألمانيا يلبس عن كسب شقاء الفلاحين وهوانهم على أرض النبلاء ،
كما لمس روح التذمر المكتوم الذي كان يعتمل في نفوسهم ضد
أسيادهم المالكين للأرض .

وعند مروره بمدينة « كونسبرج » ذهب لرؤية الفيلسوف
الكبير : « كانت » الذي قابله أولاً بشيء من الفتور ، ثم تحمس
للقائه عندما أطاعه على مخطوط كتابه « نقد كل الوحي » وقد بلغ
من تقدير « كانت » لهذا المصنف أنه ساعد كاتبه على نشره .
وحدث أن سقط اسم المؤلف سهواً عند النشر ، فظن القراء
أنه مصنف من مصنفات « كانت » مما يدل على أن « فيشته » في
ذلك الحين قد اتصل « بالفلسفة الكاثية » وخاصة بالناحية العملية
منها ؛ واهتم « كانت » بفيشته وعاونه على الالتحاق بوظيفة
مدرس لدى الكونت كروكو Krokow الذي لم يسترح له لجرأته
وسوء لكنته ، فلم يطل به المقام لدى هذا السيد ؛ فسافر إلى
« زيوريخ » حيث قرر أن يواصل تحصيله للعلم ويتابع على الخصوص
دراساته الفلسفية ، وتعرّف في هذه المدينة على فريق من الأدباء
والشعراء وأخذ يتردد - كمدرس - على أسرة الشاعر الكبير

« كلوبستوك ، Klopstock ^(١) وتعرف هناك على شخصية معروفة في عالم الفكر هي شخصية بستانلوتز Pestalozz ^(٢) الذي تأثر « فيشته » ببعض أفكاره فيما يتعلق بمكانة الفرد في المجتمع وخاصة في المجتمع الألماني . كما تعرف في هذا المنزل أيضاً على ابنة أخى الشاعر كلوبستوك الأنسة جان راهن Rahn التى اشتهرت في بيتها بذكائها المفرط وإرادتها القوية ، مما جعل البعض يرى فيها صلابة الرجال ، ونفاذ بصيرة النساء ^(٣) ، فاتفقت ميول هذه الأنسة مع ميول « فيشته » القوية الوثابة إلى الحرية والعمل فأحبها وتزوجها .

وقد أدى نجاح كتابه « نقد الوحي » الذى نسب خطأ إلى « كانت » إلى ذبوع صيته ولعمان اسمه في دنيا الفكر .
ولما كان هذا الكتاب يمثل اتجاهات « فيشته » الفكرية في

(١) كلوبستوك (١٧٢٤م - ١٨٠٣م) كان من الأدباء ، لمع اسمه في الشعر في النصف الثانى من القرن الثامن عشر . وقد خطا بالأدب الألماني خطوات واسعة وتناول في كتاباته كثيراً من المعانى التى كانت تشغل بال أهل عصره من الألمان .
(٢) بستانلوتز (١٧٤٦م - ١٨٢٧م) صنف كثيراً من الكتب الأدبية والفلسفية ، وكان يكتب آراءه الفلسفية - لافئة المتخصصين من أهل الفكر ولكن للشعب ، ولذلك اشتهر بأنه « الفيلسوف الشعبى » وكان القراء يهتمون كتبه التهاما .

(3) UEBERWEG / HEINZE — GRUNDRISSE DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE Bd. 4 p. 15

أولى مراحلها فإننا سنحاول أن نعطي فكرة عن اتجاهه فيه كمصنّف (١) خصوصاً وأن ماورد فيه يعتبر اللبنة الأولى في بناء فلسفة «فيشته» إذ أن هذا الفيلسوف قد حاول بعد تدوينه أن يقع على المبادئ النظرية للتطبيقات العملية التي وردت فيه ؛ ولذلك يمكن أن يعتبر مصنفه الذي ظهر فيها بعد عن «نظرية المعرفة» مكملًا أو موضحاً لهذا المصنف ؛ بيّن «فيشته» فيه : أن كل وحى لا بد وأن يجوز تعقله ، فالسكّان الذي فيه قلب فيه عقل أيضاً ، والبون بينهما ليس شامعاً بحيث يتعذر على السكّان أن يتعقل ما سبق له أن وقع عليه بالقلب أو جاءه بطريق السمع ؛ وكان من الجائز جداً أن ينحرف فيشته إلى مذهب الدهريين ويثبت أن العالم قديماً بقدم مادته التي ليس لها خالق منفصل عنها ومتعالى عليها ؛ لولا أنه سار في طريق المثالية الذاتية التي قال بها «كانت» أي تلك التي تجعل للذات للعارفة : مكان الصدارة . والتي جعلت مصنفه هذا ينسب خطأ «لكانت» على نحو ما أثبتنا ذلك آنفاً منذ قليل .

* * *

ويجدر بنا أن نقف هنا وقفة قصيرة لنعطي صورة سريعة للعصر الذي نشأت فيه أفكار «فيشته» في نواحيه السياسية

(١) لم يتسیر لي الحصول على هذا المصنف ولذلك عولت على ما ورد من إشارة إليه في كتاب « تاريخ الفلسفة » لإميل بریه ص ٦٩١ .

والاجتماعية والثقافية ، وذلك للاتصال الوثيق بين آراء الفيلسوف النظرية والعملية ، وما كان سائداً من آراء وأفكار وأوضاع اجتماعية وسياسية في هذا العصر .

شب « فيشته » ، في عصر كانت نفوس الفرنسيين فيه تتأجج بالثورة لتطيح بالحكم الاستبدادي وترد للشعب حقوقه التي طالما تآقت نفسه للحصول عليها ، والتي طالما أطاحت بها الملكية الظالمة في سخرية واستهزاء .

وكانت الحالة في الولايات الألمانية ماثلة لحالة فرنسا قبل الثورة ، إذ كان نظام العبيد مازال سائداً والفلاح يرزح تحت عبء النظام الإقطاعي وكانت الحروب الداخلية والخارجية قد هدّت قوى الشعب ؛ وبلغ من تمكن نظام العبيد بالولايات الألمانية ، أنها كانت تعقد المعاهدات لتبادل اللاجئين منهم ، ولم يكن لأحد الحق في أن يرفع صوته لينتقد أو يهاجم النظام الاجتماعي أو نظام الحكم ، فقد كان يعاقب بالسجن ونزع الملكية كل من تحدّثه نفسه بذلك⁽¹⁾ .

كانت ألمانيا إذن مقسمة إلى ولايات تختلف قوة وضعفاً ، فقد اقتطع منها الأشراف ضياعاً يحكمونها ، وحاول أباطرة ألمانيا من أحفاد « شلمان » استرداد سلطانهم ؛ ولكن كان ذلك بدون

(1) Carnot : L'Allemagne avant l'invasion française

جدوى ، وبقيت ألمانيا بلاذاً مقطعة الأوصال ولم يكن من بين هذه الولايات ما له السيطرة على جيرانه من الولايات الأخرى ؛ بحيث يمكن لنا أن نقول : إنه كان هناك مركز للحكم يسمح بتجميع الآراء في ولاية واحدة ، ويسمح بالتالي لأفراد الشعب بالتسكتل للتعبير عن آرائهم بحيث تتوفر للمتذمر فرصة إظهار سخطه والحديث عن عذابه وألمه ، مما كان سيترتب عليه أن يظهر بين أفراد الشعب وعى بحالتهم وما يصح أن تكون عليه إن فكروا بأنفسهم في التعديل ؛ فتفكك ألمانيا سياسياً وانعدام وجود مركز سياسى تبلور فيه الآراء أدى إلى منع ظهور اعتراضات عامة ، وبالتالي إلى منع اندلاع ثورة ، على نحو ما حدث في فرنسا . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن عدم وجود الطبقة الوسطى أو طبقة البورجوازية الواعية التى كانت منتشرة في فرنسا ، والتى كانت متعطشة إلى المساهمة في الحكم والحصول على حقوقها السياسية والاجتماعية كاملة ، أدى أيضاً إلى عدم تبلور الروح الثورى العنيف بين الألمان ، ويرجع عدم وجود هذه الطبقة في ألمانيا إلى ما حدث من نكسة للطبقة الوسطى إبّان القرن السادس عشر ، بعد خراب الكثير من المدن الصناعية مثل « نورمبورج ، وأوجسبورج ، وكولونيا ، وغيرها بسبب ما قام من حقد بين السادة الأشراف (١) .

(١) نفس المرجع السابق .

غير أنه إذا كانت هذه الظروف الخارجية القاهرة قد أدت إلى انعدام تبلور الروح الثورى العنيف فى ألمانيا ، فقد كانت هناك أيضاً عوامل داخلية ساهمت فى قمع ظهور الثورات العنيفة ، وأعنى بذلك ما كان يكتبه وينادى به كثير من الكتّاب الألمان من أن التغيير الاجتماعى والسياسى لا بد أن يتم ببطء دون أن يكون للأفراد حق إجراء التغيير ، وذلك احتراماً للسلطات الحاكمة ، وسنرجع إلى بسط هذا الاتجاه بشىء من التفصيل فيما بعد.

هذه عوامل كان من أثرها أنبقى الشعب الألمانى ينوء تحت عبء الاستبداد ولا يرى لنفسه الحق فى أن يعمل للحصول على حقوقه كما كان الحال فى فرنسا .

ومما ساعد على بقاء هذه الحال أيضاً : ظهور ملك حنون شقوق ، عطوف على الشعب ونعنى به الملك « فريديريك » ، الثانى الذى عمل على التقرب من الشعب لمصلحته الشخصية ، فأحبته الجموع وألقت عليه عبء الحصول على ما كانت تريد أن تحصل عليه من حقوق ، وتصل إليه من آمال .

نام الشعب الألمانى فى سبات عميق وأخذ ينتظر الغوث من أعلى من الحاكم الذى بيده جميع الحقوق السياسية ، والذى كان يملك الأرض كلها ، وله حق إنزال العقاب على الخارجين عليه ، وكان يصعب هذا الركود شعور باليأس والتشاؤم ؛ عبّر عنهما - مثلاً - :

كل من «فورستر» Forester^(١) و«وييلاند» و«هردر» في كتاباتهم ، بحيث يمكن أن نقول: إنه لم تكن هناك حركات سياسية عنيفة في الولايات الألمانية ، اللهم إلا ما كانت تقوم به بعض الجمعيات السرية من حين إلى حين ، ولم يكن له صدى كبير بين أفراد الشعب الراكد . غير أنه إذا كانت ألمانيا قد بقيت هادئة سياسياً ، وساعدها على ذلك بعض قادة الفكر ، فقد ظهر في مجال الأدب والفلسفة مادل على وجود وعى بحالة البؤس والشقاء التي كانت سائدة فيها ، والتي لم يتبينها إلا عدد قليل من هذه الفئة — فئة الكتاب والمفكرين — ممن كانوا يتابعون الحركات الفكرية في أوروبا وتعرفوا بالتالي على كتاب الثورة الفرنسية بالذات من أمثال «روسو»^(٢) ، Rousseau و«فولتير»^(٣) ، Voltaire و«ديدرو»^(٤) ،

(١) فورستر : (١٧٥٤م — ١٧٩٤م) .

(٢) «روسو» (١٧١٢م — ١٧٧٨م) عاش حراً طليقاً منذ نعومة أظفاره . عرف قيمة الحرية واتصل بديدرو (انظر الحاشية ٣ ، ٤ من هذه الصفحة) ولكنه لم ينطو كلية تحت لوائيه . وكتب عام ١٧٥٠م «خطبة في العلوم والفنون» وذاع صيته ، وكان يكاتب دالمير ، وينقد بعض آرائه ، ثم كتب «هيلوبز الجديدة» ١٧٦١م ثم «اتفاقد الاجتماعي» و«إميل» ١٧٦٢م ؛ وقد تسببت كتاباته هذه في مطاردة السلطات الحاكمة له ؛ وعبر عن استيائه من حال القلق وعدم الاستقرار هذه في كتابه «أحلام شارد» .

ومن أفكاره الجريئة التي ذكرها : «إذا كانت قوانين الدولة لها صرامة وصلابة القوانين الطبيعية ، بحيث لا تستطيع أن تثنيها رغبات الأفراد ؛ فعنى هذا أن هؤلاء قد أصبحوا جادات» . (إميل : الكتاب الثاني منه) .

(٣) «فولتير» (١٦٩٤م — ١٧٧٨م) قضى فواتير في بداية حياته فترة =

Diderot وكوندورسيه^(١)، Condorcet وغيرهم؛ وقد تفاوت الكتاب الألمان^(٢) فيما عبروا عنه من آراء توضح فهمهم للأوضاع السائدة وطرق علاجها؛ فلدينا مثلاً ما كتبه «جان بيير أوز»، J. P. Uz. في كتابه «ألمانيا البائسة»، و«بورجير» Bürger في «الفلاح والطاغية الأكبر»، و«توبنيم» Taubenheim في «الصيد المتوحش»، وابنة الراعي»، و«فوس» Voss في «العبيد والإنسانية المهذرة الحقوق»، وغير هذا وذلك من الكتاب أمثال: «شيلر»، و«بستالوتز»، و«هردر»، و«بيلا ند»، و«فورستر»؛ لقد أشار

في إنجلترا حيث أعجب بفلسفة «لوك» و«نيوتن» وكتب فيما بعد «خطابات فلسفية» ١٧٣٤م ثم «خواطر عن بسكال» ثم «فلسفة نيوتن» ١٧٣٨م ثم «بحث في التسامح» ١٧٦٣م ثم مصنفاً عرف باسم «قاموس فلسفي» ١٧٦٤م. وكان «فولتير» جريئاً في كتابته، وعالج مسائل كثيرة، مثل مشكلة الحرية، والخير والشر، وحقوق الفرد والدولة، إلى غير ذلك من المسائل التي كانت تشغل بال أفراد الطبقة المتوسطة:

ديدرو (١٧٣٠م - ١٧٨٤م) قام بالاشتراك مع دالمبير D'Alembert بكتابة موسوعة، وكان قد قام من قبل ذلك بترجمة كثير من الكتب المهمة مثل «الموسوعة العامة في الطب» لجيمس ١٧٤٤م و«مقال في الجزاء والفضيلة» ١٧٤٥م و«قاموس الفنون والعلوم» ١٧٢٨م - وكان لبعض مقالات موسوعة ديدرو أثراً في إثارة الكثير من المنازعات حول المسائل التي تمت إلى العقيدة بصلة، وتأخر نشر بعض أجزاءها بسبب تدخل البابا؛ ومن مصنفات ديدرو الفلسفية «آراء في تفسير الطبيعة» و«وحلم دالمبير» ١٧٦٩م.

(١) كوندورسيه [١٧٤٣م - ١٧٩٤م]

(٢) Encyclopaedia Britanica vol 10 pp. 223 — 226.

هؤلاء جميعاً إلى وقائع اجتماعية صارخة ترجع إلى مساوية نظام التمييز بين الطبقات، وعبروا في كتاباتهم هذه عن روح استياء تثبت مدى وعيهم لسوء حالهم - ولو أنهم لم يجرؤوا على الجهر بتذمرهم في عبارات صريحة تؤدي إلى إيقاظ الراقدين من سباتهم، وتحض على ضرورة إجراء تعديل يقلب الأوضاع رأساً على عقب - على نحو ما حدث في فرنسا .

وما يدل على وجود وعي بسوء الحال التي انتهت إليها ألمانيا في هذه الفترة : أنه لم يفت بعض الكتاب أن يظهر انتقاده للخير المادى والأدب - الذى كان سيعم البلاد لو أن المدن الصناعية لم تدمر في العصر الوسيط ؛ فـ « جوستوس موزير » Moser Justus^(١) قد يجد العصر الوسيط الجرمانى وبين مكانته وعظمته ، كما تحدث « هرذر » عن حيوية العصر الوسيط : الجرمانى المسيحى ؛ وتبين آخرون جمال روح الوحدة التي كانت سائدة في هذا العصر ، والتي كانت ترجع إلى النظام الكاثولىكى ؛ لقد تبين هؤلاء الكتاب : اختلافاً بين حالهم والحال التي كانت سائدة في ذلك العصر الوسيط ؛ وأثبتوا انتقادهم لبعض القيم مثل : الوحدة ، والاتجاه المتعين نحو الإنتاج الصناعى في بعض مدن ذلك العصر . وقد أشار إلى ازدهار

(١) جوستوس موزير : [١٧٣٠م - ١٨٩٤م] كان شاعراً وافر الإنتاج ومؤرخاً عالج المسائل التاريخية مطبقاً المنهج العلمى الذى بدأ المسئولون تطبيقه في هذا العلم ؛ ومنهم : موزير .

هذه المدن - خاصة - كل من : « تيك ، Tieck في :
Stembalds Wanderungen و « واكنرودر ، Wackenroder
في : Herzensergiessungen ^(١) .

وهكذا تبين - كتاب العصر إلى جانب المساوىء الاجتماعية
السائدة - بعض مآثر تب على هذه المساوىء والانقسامات من افتقارهم
للروح الجماعية التي كان يصح أن تربط بين الولايات المختلفة .
وقد عبر هؤلاء الكتاب عن آرائهم في عبارات هادئة أيضاً بعيدة
كل البعد عن العنف الثوري ؛ ومن أمثال هؤلاء مثلاً : « موريز »
الذي عبّر - عام ١٧٦٦ م ، وكان ذلك في عهد « فريدريك » الثاني -
عن استيائه من بعض المواطنين البروسيين الذين كانوا يتشدقون
بأنهم لا يعرفون وطناً اسمه : ألمانيا ، وذلك في كتابه :
Vom deutschen Nationalgeist ؛ ومعنى هذا : أن
« موزير » كان يشكو من افتقار روح التسكتل والشعور بالقومية
الألمانية لدى أفراد شعب الولايات الألمانية ؛ كما أن « نوفاليس ^(٢)
وشليجل ^(٣) » ، أظهر افتقارهما لهذه الروح ؛ وكذلك كلايست ^(٤)

(1) Max Rouché : introduction aux « Discours
à la Nation Allemande » traduction française par.
S. JANKÉLEVITCH Paris ed Montaigne. P. 10.

(٢) نوفاليس [١٧٧٢ م - ١٨٠١ م] .

(٣) شليجل [١٧٧٢ م - ١٨٢٩ م] .

(٤) كلايست ١٧٧٧ م - ١٨١١ م وهو شاعر بروسيّة الأكبر الذي أحيا فيها فن الدراما

Kleist الذى هاجم (عام ١٨٠٩م) فى الفصل الأول من كتابه :
Katechismus der Deutschen افتقار الشعور بالقومية ،
الذى كان يطلق عليه فى ذلك الحين روح التجزؤ ، أو التجزئية ،
أو الانفصالية Particularism وكذلك فعل د داي هرد
مانشلاخت،^(١) الذى حاول أن يحارب الانفصالية بالتوفيق بين
الأمراء ؛ أما جاهن Jahn^(٢) فقد أشار على مواطنيه بالسفر
إلى مختلف المقاطعات ومعاودة التنقل بينها حتى يتم الامتزاج
روحياً بين أبناء كل مقاطعة بالاندماج الاجتماعى فى حياة بعضهم
بعضاً ؛ ويلاحظ أنه لا يشير - بالمرّة - إلى أى تعديل سياسى يترتب
عليه قلب نظام الحكم فى البلاد، وكذلك أرندت^(٣) Arndt الذى
وجد أن وسيلة تحقيق الوحدة تكون : فى تعميم عملة نقدية
واحدة ، وموازن ومقاييس واحدة بين المقاطعات ؛ كما أشار
بضرورة إلغاء الجمارك الداخلية بينها ، وإقامة حفلات ومباريات
عامة تعطى فرصة الاتصال لأبناء المقاطعات المختلفة . وقد عبر
عن هذا الاتجاه الهادى أيضاً « بستانلوتز » ، الذى كان يحب الشعب
ويعطف عليه لفقره وبؤسه الشديدين ، وكان يرى أن خلاصه
لن يتحقق عن طريق الثورة ؛ بل عن طريق الحاكم أو الأمير

(١) انظر Encyclopaedia Britanica. vol. 10. P. P. 223-226

(٢) المرجع السابق .

(٣) أرندت (١٧٦٩م - ١٨٦٠م) .

الطيب ، ووسيلته إلى ذلك هي : إقامة نظام تعليمي جديد يبعد الفرد عن الاهتمام بالعلم والعالم الخارجي ويوجهه إلى عالم الروح والقلب ، فقد أراد مداواة الموقف بتوجيه الأفراد إلى حياة روحية عالية تخفف من بؤسهم وشقائهم في هذه الدنيا ، وتقلل من شعورهم بالعذاب فيها ، وتحثهم على تحقيق حياة أبدية سعيدة .

تبين مما تقدم أن الألمان قد استمروا في حال السكون والركود هذه : ليس فقط بفعل الظروف الخارجية القاهرة ؛ ولكن أيضا بحكم وجود اعتقاد متوارث تناثله كتبهم ، وآمن به شعراؤهم ، وتناوله فلاسفتهم بالدرس والتحليل ، من أمثال : دليبنتز ، وكانت .

فـ دليبنتز ، صاحب مبدأى : الاتصال ، والتقدم التلقائي ؛ اللذين نادى بهما في فلسفته ، يرى : أن التقدم التلقائي يتم بطريقة انطلاقية تنبعث من الباطن - باطن الموناد - التي تحتوى على صفات العالم بأجمعه - إلا أنه يرى : أن العالم يتألف من ذرات لانهائية من حيث العدد والكيف ، وهي روحية ، أى : من مادة كلها حياة وحركة ؛ وهي متباينة باختلاف الذرات وتعددتها ، ولا يوجد بها منافذ للاندماج بغيرها ، وكل واحدة عبارة عن عالم تسييره طائفة من القوانين التي تصفى عليه سمة الاستقلال . أى : أن الكون كله ينعكس في كل موناد ؛ فهو إذن لا يعترف بوجود مادة ميتة جامدة ، ليس فيها حياة ؛ وإنما كل

مؤناد به درجة من الحياة تختلف باختلاف درجات الوجود —
ودرجة الإدراك تزداد بازديار درجة النشاط والحيوية ، والله
وحده هو القادر على أن تكون له إدراكات واضحة، وإذا كان الله
أكثر الموجودات نشاطاً وقدرة على التأثير ؛ أى : أنه فاعلية
خالصة ، وما عداه من الموجودات يتمثل فيه الانفعال والفاعلية
فى نفس الوقت . ويرى ليبنتز ، أنه برغم استقلال كل من هذه
الذرات بعضها عن بعض فهى مترابطة ويشملها نظام عام يسيّرهما .
ولذلك كان كل ما فى العالم خيراً . وهذه نظرة تفاؤلية اشتهر بها
« ليبنتز » ، إلى جانب اعتناقه لمذهب التعدد ، ومبدأى : الاتصال ،
والتلقائية التقدمية .

وكان من أثر هذه الفلسفة أن اتجه الكتاب إلى تحقيق فعل
سياسى يأتى من داخل الأوضاع السائدة بالاعتماد على موقف عقلى
بحث — موقف ميتافيزيقى — يسقط الاهتمام بالوقائع الخارجية
التجريبية ؛ أى الأنظمة السياسية السائدة — إنهم يريدون تحقيق
آمالهم بتغيير نفوسهم والارتفاع عن الواقع الأليم بالتعالى على
مصائبه — على نحو ما حدث لدى « بستانلوتز » ، ثم إذا توجه
اهتمامهم — بعض الشيء — إلى الأوضاع الخارجية ؛ فهذه الأخيرة
اجتماعية لاسياسية ، والغرض منها : الاستعانة بها على تغيير باطنهم ؛
بحيث يصبح هذا الباطن متفقاً والحالة التى يريدون نقله إليها .

وقد كان من جراء هذا الموقف أن امتنعت النفوس عن الإيمان بالفعل والعمل . فقد ابتعدوا عن تصور آثار الفعل الظاهرة المتميزة التي تقطع الصلة بين حالة ماضية وأخرى حاضرة . إنهم يريدون التحول البطيء الذي يتحقق في تودة بفعل مبدأ الاتصال الذي قال به « لينتز » ، فهم يعتقدون أن ما يستجد من تلقاء نفسه - دون فعل عنيف ، أو كسر أو هدم - لا بد أن يكون هو الأفضل ؛ لأنه هو الذي يمثل التطور الطبيعي للكون ، وهذه نظرة تفاؤلية نتجت من « الفلسفة اللينتزية » ، فقد كان « لينتز » يرى : أنه لا يمكن أن يوجد في هذا العالم إلا الخير ؛ على نحو ما أثبتناه قبل ذلك . وقد ترتب على هذا الموقف أن تحولت النفوس رويداً رويداً عن العمل ؛ وخسرت ألمانيا - بذلك مادياً - خسائر فادحة .

هذا من حيث أثر « لينتز » على مقومات الفكر الألماني . أما « كانت » - فعدا موقفه الجديد في فلسفته النظرية الذي جعل للذات العارفة الأولوية ، وأعطى لها الصدارة في كسب المعرفة . وكان هذا بمثابة ثورة في عالم الفكر بمثابة للثورة « الكوبرنيكية » في عالم الطبيعة - نجده في مجال العمل : يثبت مبدأ ضرورة احترام السلطة الحاكمة ، المبني على معنى الواجب . فهو لا يسمح بأى حال من الأحوال أن يتدخل الفرد في تغيير نظام الدولة ؛ لأن في هذا - لديه - إخلالاً بالمعنى المفهوم من « الواجب » .

وقد أثر الجانب العملي في فلسفة « كانت » ، تأثيراً كبيراً على قادة الفكر في عصره على نحو ما تبيننا ذلك سابقاً ؛ إذ أنهم جميعاً قد امتنعوا عن التحريض على الثورة - على مثال الثورة الفرنسية . وقد آلى هؤلاء القادة على أنفسهم أن يعوضوا (المواطن الألماني) عن خسائره المادية ، فقرروا العمل على إدخال الطمأنينة إلى نفسه ؛ مثال ذلك ما كتبه « لسنج » ، في كتابه « تثقيف الإنسانية » و « هرذر » ، في الأفكار التي تساهم في خط تاريخ الإنسانية .

فالفكر الألماني إذن قد تميز باعتناقه لمبدأ التطور - الميتافيزيقي البطيء - الذي يتم بصفة مستقلة عن أي أثر خارجي عنيف من قبل الفرد ؛ فهذا إذن تطور آلى للطبيعة الإنسانية على العموم دون اعتبار للإرادة الفردية ؛ وهذا يخالف الروح الثوري الفرنسي كل المخالفة .

ففي الوقت الذي كان فيه الألمان يرتاحون للنظريات الميتافيزيكية التي كانوا يفترضون وجودها وراء الأحداث الواقعية الزائلة ، نجد الفرنسيين قد اتجهوا - منذ ظهور « ديكارت » ، أي منذ القرن السابع عشر - إلى روح المنهج العلمي القويم ، الذي خطه لهم « ديكارت » ، بفلسفته المنهجية ، التي تقوم على الأفكار الواضحة المتميزة ؛ والتي ترفض الواقع التجريبي ابتداءً ؛ لكي ترجع وتتقبله بعقل مستنير يطمئن إلى قيمته الذاتية في تحصيل المعرفة - وبالتالي إلى

قيمة الوقائع الخارجية التي ينظر منها ؛ ليثبتها ويثبت يقينيتها . وكان العلم لديهم - بالمعنى الحديث آخذاً في التطور بخطى واسعة ؛ لاهتمامهم الكبير بالتجربة العيانية . كما أن الانظار الفلسفية ، التي لا تنتهي إلى نتائج عملية لم تعد - منذ عام ١٧٥٠ م^(١) - تسترعى انتباه الفرنسيين ؛ إذ كانوا يؤمنون بتأثير إرادة الفرد في بيئته . وفي قدرة الفعل الحادث في الواقع العياني ، على تغيير هذا الواقع تغييراً شاملاً ملموساً .

وكان « روسو ، وفولتير ، وديدرو ، وغيرهم ، قد أكثروا من إبداء الآراء في المجتمع والقانون والدولة ؛ ودور الفرد في المجتمع ، والتفاوت والتشاؤم - إلى غير ذلك من المسائل التي كانت بمثابة الماعون الذي نضجت فيه فكرة الفعل الثوري . هذا بالإضافة إلى إيمانهم القوي بالإنسان ، وبحقه في أن يمارس حياة كريمة تتفق ومكانته بين السكانات الطبيعية .

وقد ساعد نمو الوعي بحقوق الإنسان على توجيه الضربة القاضية التي حددت موقف الشعب من ملوكه الظالمين ، وثبتت أقدامه في كراسي الحكم ، وأعطت لفرنسا وثبتها التي لاقت - فيما بعد - كل إرتياح وترحيب من قبل دول العالم أجمع . فقد كانت مبادئ الثورة الفرنسية بمثابة المشعل الذي استنارت به الحضارة بعد ذلك .

(1) Mornet Les origines intellectuelles de La Revolution française P.P 472 — 476

وقد حدث عند إعلان حقوق الإنسان (عام ١٧٨٩م) أن تقرب فادة الفكر الألماني من الروح الفرنسي معجبين بها - ونحن نعلم العداوة المتأصلة التي سادت دائماً جو العلاقات الذهنية بين ألمانيا وفرنسا- أعجب الكتاب الألمان إذن بالروح الفرنسي الثورى، ولجأ بعضهم - فعلاً - إلى هذا المعين بالاستمداد منه على كسب قضيتهم؛ التي كانت تشغلهم في ذلك الحين، وهى قضية الانفصالية Particularism فاتجه - مثلاً - كل من دلسنج، وكلوبستوك، بروحه إلى الفعل الثورى يستوحيه الدفع إلى تحقيق مآربه. كما كان للمبادئ الثورية أثرها الفعال فى نفوس كتاب الجامعات - وخاصة جامعات: وتمبرج Wurtemberg وسواب Souabe وتوبنجن Tubingen.

ولكن سرعان ما تغير الحال وانكشف الألمان على أنفسهم متسكين للمبادئ الثورية، وذلك بعد الأحداث الدامية التي حدثت فى فرنسا، وخطأوا بين مشروعية المبادئ الثورية - من حيث أنها مبادئ سليمة وبين الوسائل التي طبقت بها هذه المبادئ - فتحول هؤلاء المفكرون بأفكارهم وقلوبهم عن أحداث الثورة ومبادئها، واتجهوا صوب التراث الألماني القديم القائم على الاكتفاء بالنظريات الميتافيزيقية، والرياضات الروحية، والإيمان بآلية التطور الاجتماعى والسياسى. وحاولوا أن يجدوا لهم فى الدين

معقلا يعصمهم من الوقوع في بحار الدم ، فقد صرح أحد هؤلاء
المفكرين بقوله : « إننى اعتقد أن ما يكلفه إهدار الدماء
لا يساوى قطرة دم واحدة ، وكان هذا المفكر هو « لسنج » ،
كما أن « هردر » اعتبر أن العنف الثورى : شيطان شرير « قلب
تاريخ روما رأساً على عقب ، وكان يرى أن تعديل نظام الحكم
والمنجتميع يحدث بالإخلاص والقناعة ونشر الآراء ، والتثقيف
للعام للشعب ، وصقل العقل ، وتهية الروح بكل ما يؤدى
إلى تحقيق الوحدة .

وهكذا كانوا يرون إمكان تحقيق مفهوم الوحدة الألمانية
وهى المشكلة التى كانت تشغل أذهانهم فى ذلك الحين .
ويصح أن نثبت هنا : أن « جوته » لم يكن يمثل سلبية تامة ؛
إذ نراه يتحدث فى فوستا Fost عن العمل ويدعو إليه - إلا أنه
لا يعنى بالعمل ذلك العمل الثورى العنيف ؛ بل أراد به توسيع
آفاق الفرد وتقويم شخصيته ؛ بحيث يستطيع تغيير الأوضاع
والأنظمة السياسية والاجتماعية السائدة . وهذا لدى « جوته » ،
يقوم على أساس مأخوذ من صميم مقومات الفكر الألمانى ؛ إذ أنه
يرى أن مشكلة تغيير الأوضاع - السياسية والاجتماعية - من المشكلات
التي تعلو على مستوى قدرة الفرد ؛ فهى ليست من المشاكل العارضة
التي تحل بفعل عياني من الواقع الخارجى ؛ بل هى مشكلة تخص

الإنسانية من حيث طبيعتها وحقيقتها ؛ إنها مشكلة جذرية متفاوتة في أساسها ، لذلك كان على الفرد أن يعمل على شحذ ذهنه وتوسيع أفقه حتى يتيسر له وعى الواقع في صدره أوسع وأكثر شمولاً .

وكان الأمر كذلك بالنسبة « لشيلر » ، في Les Brigands حيث لم يتحدث عن ضرورة تحقيق تغيير أو انقلاب اجتماعي أو سياسي ، ولكنه تحدث عن ضرورة إيجاد مواطنين سباقين إلى وعى الحقائق ؛ بحيث يستطيعون إصلاح الأوضاع من أساسها .

وهكذا نرى كبار كتاب ألمانيا يولعون بمبادئ الثورة الفرنسية - لفترة وجيزة - ثم ينطون على أنفسهم ليجتروا روح التحفظ والتؤدة والسلبية التي تأصلت في نفوسهم ؛ وينظرون إلى الثورة الفرنسية التي اعتبروها - لفترة قصيرة - حركة مماثلة لحركة التغيير الديني الذي أحدثه لوثر Luther نظرة توجس وخيفة حتى أن « شيلر » كتب في بداية عام ١٧٩٣م مبداء رأيه فيما يتعلق بالأحداث الجارية فقال : إذا كان مسموحاً لي أن أعبر عن أفكارى فيما يتعلق بالموقف الحالى ، فإتنى اعتبر أن كل تغيير في الدستور سابق لأوانه ، طالما أن الشعب لم يرتق بعد - والشعب يحتاج إلى قرن من الزمن ليحقق الرقى الواجب ؛ فالأمر الآن لا يحتاج إلى ثورة ؛ بل إلى الإعلاء من شأن الأخلاق وتربية الشعب تربية سليمة ، بحيث يتم التغيير الذى ينبثق من داخل النفس ، والكمال

السياسى لا يتحقق إلا بالانسجام بين كل الإرادات الفردية المختلفة .
فأهم ما كان يميز عصر « فيشته » ، التفكك والانفصالية
Particularism فى ناحيته : السياسية والاجتماعية . ثم النظريات
الميثافيزيقية العميقة ، التى تقوم على الاعتقاد - فى تقدم لا يتناهى - نحو
غايات تعيش فيها وراء الحس ، وضرورة ارتداد الفرد إلى نفسه
ليحيا حياة وجدانية قوية ، تقربه من المثل الأعلى الذى ينشد تحقيقه
فى مجتمعه - دون إقدام على إجراء تغيير فى الأنظمة السياسية
والاجتماعية : هذا فى ألمانيا .

أما فى فرنسا بلد الحرية وحقوق الإنسان فقد كانت تلمب
فيها الأفلام والألسنة ، بعبارات التحريض على العمل الثورى ،
ذلك العمل الذى قطع الصلة بالماضى ليوجد حاضراً مخالفاً لهذا
الماضى - وإن كان ينبع منه - إلا أنه لا ينبع بطريقة الانبثاق
الداخلى البطيء ، الذى كان يدين به الألمان ؛ إذ مقومات الفكر
الألمانى تدعو إلى السلبية ، فى الوقت الذى كانت فيه مقومات
الفكر الفرنسى متجه إلى تحقيق فاعلية تامة ماثلة أمام العيان .

كان لهذا كله أثره على « فيشته » ، وقد وقف من التيارات
الفكرية والأحداث السياسية والاجتماعية : مواقف تميز بها على
أهل عصره من قادة الفكر الألمان . ونعنى بذلك : موقفه من
الثورة الفرنسية من جهة ، ومن جهة أخرى : مدى خضوعه للروح

الألماني نحو النظريات الميتافيزيقية التي لا تنتهي إلى نتائج عملية
بيّن لنا بيرجيرولت Pierre Guereault في مقاله عن
«فيشته» والثورة الفرنسية^(١) أن هذا الفيلسوف قد اختلف عن
معاصريه - من قادة الفكر الألماني - اختلافاً جوهرياً ، ذلك أنه
بينما كان هؤلاء مندجين في البحث عن الأنظمة الفلسفية والاجتماعية
والسياسية المثلى، متأثرين بما قرءوا من النظريات في هذه المواضيع
لدى كبار كتاب الثورة ، من أمثال : «روسو» ، وفولتير ، وديدرو ،
وكوندورسييه ، وغيرهم ، كان «فيشته» يعيش مع الفعل الثوري
ذاته ، يعيش فيه ليجعل منه مصدر الدفع إلى إقامة مذهب يتميز
على المذاهب الألمانية الأخرى بالفاعلية المائلة أمام العيان .

ويذكر «جيرولت» أن «فيشته» نفسه ، قد صرح - فيما
يتعلق بمذهبه في المعرفة - بأن فكرته الأساسية قد انبثقت في نفسه
أثناء كتابته لمؤلف له عن الثورة الفرنسية ؛ فقد حدث أن
اعتملت في نفسه عوامل مختلفة جعلته يعيش في أزمة نفسية عنيفة ؛
إذ تعارضت أفكاره المتوارثة - أفكار الركود والسلبية - مع
فكرة الحرية والعمل . وانتهت المعركة بانتصار الحرية . ولذلك

(1) Pierre Gueroult: « Fichté et La Révolution Française
Revue - Philosophique : année 1939 . Juillet - Decembre
P° 229

يرى « فيشته » أن الثورة الفرنسية قد ساهمت مساهمة فعالة في تحديد معالم مذهبه ، وتعيين أسسه ، ففيشته يعترف إذن للقيم الثورية الفرنسية بأثرها الفعال في تقرير معالم مذهبه ؛ إذ يقول في ذلك : « فبينما كنت أكتب مصنفاً عن الثورة ، إذا بمبادئ هذه النظرية تظهر وتتبلور في نفسي ، جزاء لي على مجهودي ؛ فهذه النظرية ترجع نسبياً - إلى الثورة الفرنسية (١) » .

بهذه الكلمات الصريحة يثبت « بيرجيرولت » أثر الثورة الفرنسية على « فيشته » ، والحقيقة أن « فيشته » لم يتنكر أبداً لمبادئ الثورة ، فقد فرق بين ماسماه : بمشروعية مبادئ الثورة Legitimité وحكمة الثوار في اتخاذ الوسائل الصائبة لتنفيذ مبادئها ، وقد كتب في ذلك مصنفاً بعنوان : « تعديل حكم الشعب على الثورة الفرنسية - الجزء الأول : مشروعيتهما » .

ولم يكتف « فيشته » بتبيين هذا الفارق وإثباته ؛ بل حاول باللسان والعلم أن يرد للثورة اعتبارها في نفوس بني وطنه عندما أشاح هؤلاء بوجوههم عنها بعد الحوادث الدامية التي ذكرناها آنفاً فقد امتزجت مبادئ الثورة وأحداثها بروحه امتزاجاً تاماً ، وتمثل بقوة أثر الفعل الثوري والغاية منه ؛ بحيث

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق .

أنه انتهى أثناء كتابته لمؤلفه عن الثورة إلى الحقيقة التالية وهي أن الفعل الثوري فعل قوى ، لا يقوم على السلبية بل على الفاعلية الحاسمة ففيه تقرير وفيه إصرار ، فهو يعتمد على إرادة حرة متحققة في الفرد . وأهم ما يتحقق بهذا الفعل هو التحرر السياسي الذي جعل الفرنسي مواطنًا مستقلاً يعيش في جمهورية حرة .

آمن « فيشته » ، إذن بأثر فاعلية العمل الثوري ، كما أعجب بالتحرر الذي نتج عن هذه الفاعلية ، وتبين بوضوح دور الإرادة الحرة في ذلك . وبما أن « فيشته » كان ينوء تحت ثقل الركود الفكري المتوارث . فقد تاقّت نفسه إلى تحقيق نوع من التحرر يكون فيه خلاصه الفكري فقام بمجهوده الفلسفي الذي حقق تحرره الداخلي ، وذلك لكي يجعل من « الأنا » كائناً مستقلاً ، قائماً بذاته ، حراً . لا يقع تحت سيطرة « اللاأنا » ، ولذلك نرى « جيرولت » . يثبت ذلك ليقرر أثر الثورة على نفس « فيشته » ويثبت أنه لا يصح أن نقارن بين كل من المجهود الفلسفي لتحرير « الأنا » ، لدى « فيشته » ، والمجهود السياسي لتحرير المواطن الفرنسي ؛ على أن كلا منهما مماثل للآخر منفصل عنه . بل يجب أن نعتبر أن المجهود السياسي كان مصدراً للمجهود الفلسفي انبثقت منه مبادئ النسق الفلسفي الذي أقامه « فيشته » ، وبسطه في كتابه « في نظرية المعرفة » ، وفي كتابه « مصير الإنسان » .

فالثورة الفرنسية إذن هي المعين الذي ارتوت به نفس « فيشتة » ،
العطشى إلى التحرر ، لقد دفعته دفعاً إلى تحقيق التحرر الداخلي
لذاته ، القائم على ضرورة العمل . لقد عاش « فيشتة » ، في الثورة
بروحه وعقله وقلبه ، ثم ارتفع من مجال العمل إلى مجال النظر
لينشئ نسقاً ينظم فيه مبادئ التحرر فلسفياً . لقد توصل بالتحاميه
بالفعل الثوري إلى تبين شروط نسقه الداخلية ، والخارجية ؛
فالمسألة إذن ليست مجرد توافق بين مبادئ الثورة ومبادئ
فلسفة « فيشتة » ، بل هناك اندماج روحي بينهما ، بحيث أصبح
نسقه — الأول من نوعه — لتحقيق حرية الفكر والروح
والقلب والجسد .

لقد حلل « فيشتة » ، الواقعية الثورية وتبين له منها هدم القيود
المادية والمعنوية ، والحصول على الحرية . إنها فعل حققت به
جماعة من الأفراد المثل الأعلى الذي تمثلوه في أذهانهم ، لحياة
اجتماعية حرة . فأحياء وحي الحرية السياسية شرط أول ،
ضروري لإنسانية تريد لنفسها التطور المستمر في الناحيتين : المادية
والمعنوية . لقد تبين « فيشتة » ، إذن أن الفعل الذي . يشكل الواقع
السياسي والاجتماعي شرط لفعل يصح أن تتشكل به الطبيعة
بواسطة النشاط الإنساني الحر . فأصبحت الثورة بذلك حادثاً
له أهمية في تحقيق تطوير السكان الحي عقلياً : حادثاً تبرز فيه

الطبيعة جمودها ، وتقرر استعمال حقها في إقامة نظام تثبت فيه
«الآنا» ذاتها بعيداً عن سيطرة «اللا آنا» كعلة مشكلة لها .
«ففيشتة» لا يرى في الثورة مجموعة حوادث ، بل يرى فيها — أولاً
وقبل كل شيء — إرادة حرة فعالة . ولذلك قرر — على خلاف
معاصريه — ضرورة الانتقال من مجال النظر إلى مجال العمل :
قرر أن يعتبر أن المذاهب والنظريات المختلفة لا يصح أن تكون
غاية في نفسها ؛ بل هي وسيلة لتحقيق الفعل : الفعل الذي يغير
من الواقع ويشكله . فأهم ما تبينه «فيشتة» من صفات للواقعية
الثورية : أنها تدعو دعوة صريحة إلى العمل ، وتعمل على الخروج
بشكل ما هو نظري إلى مجال الحقيقة والفعل .

آمن فيشتة بضرورة العمل على تحقيق مذهب ينتهي إلى الفعل ،
ويهيئ من شأن الحرية ؛ فكانت نفسه حيرى بعد أن آمن
بالحرية السياسية والاجتماعية لاتصاله بالأراء الثورية الفرنسية ،
حيرى لعجزه عن إثبات وجود هذه الحرية بالحجج والبراهين ؛
ثم حدث أن اتصل بآراء «كانت» في كتابه «نقد العقل العملي»
فوقع على البراهين التي كان يبحث ، فسر بما وقع عليه كل السرور .
«فكانت» لم يكشف لفيشتة عن وجود الحرية ؛ وإنما قدم له
البراهين عليها .

يرى «كانت» أن الإنسان يتفرد بظاهرة تميزه عن سائر
الكائنات الطبيعية الأخرى ، وهي شعوره بحريته أو حسب

تعبير « كانت » : « بما ينبغي أن يفعله » فالإنسان هو الكائن الوحيد الذى يفرق بين ما يجب عليه فعله ، وما يميل أو يرغب فى القيام به من أفعال ويأتى من تصرفات .

وبذلك يرى « كانت » أن الإنسان متحرر من قيود العلية التى تخضع لها سائر الكائنات ؛ «والتي يخضع لها الإنسان — جزئياً — بحكم انتهائه إلى هذا النسق الكبير المتناسك : نسق الموجودات المخلوقة . هذه الحرية من مسلمات العقل العملى ؛ إذ أنها أساس القول بالأخلاقية فهمى من ضروريات العقل العملى ، وهى شرط قيام الواجب الذى يرى « كانت » ضرورة تحديده على أساس أنه أوامر غير مشروطة ، أولانية ترانساندانتالية ، أى أوامر لا تتقيد بالظروف والملابسات الخارجية ، وإنما تتعين بسلطة تفرض عليها من داخل الذات ؛ فالإرادة الحرة تعمل بموجب قوانين لا تفرض عليها من الخارج ؛ وإلا لسيرتها الضرورة الطبيعية ؛ أى الآلية التى تسيطر على الكون — ولكنها تخضع لأصول تنبع من الذات ، أصول جبل عليها الفرد بحكم طبيعته التى فطر عليها .

وهكذا بين « كانت » ضرورة الإرادة الحرة التى جعلها أساساً للفعل الأخلاقى ؛ فهو قد وضع بذلك الأسس الميتافيزيقية للحرية — مما ساعد « فيشته » على إثبات الحرية السياسية والاجتماعية للفرد ، الأمر الذى كان يرى ضرورة إثباته

لتحريك الدفع الثوري في نفوس معاصريه .

وبعبارة أخرى : إن « فيشته » قد استغل هذه المبادئ لتحقيق غرض يخالف ما كان يرمى « كانت » إلى تحقيقه ؛ وهو احترام الواجب للواجب ، والبقاء - بالتالي - في مجال متعال لا يأبه بتغيير العالم الخارجى .

غير أن « فيشته » سرعان ما اتصل بآراء « كانت » النظرية أيضاً في كتاب « نقد العقل الخالص » ، وكان « كانت » قد طلع على الألمان « بنظرية في المعرفة » ، قلب بها الأوضاع السائدة رأساً على عقب ؛ إذ جعل للذات العارفة الأولوية في عملية اكتساب المعرفة . وخلاصة موقف « كانت » ، في الناحية النظرية : أنه حاول إثبات أن وجهتي نظر التجريبيين والعقليين - إذا أخذ بكل منهما على حدة - لم تكونا حلاً تاماً لمشكلة المعرفة .

وقد أراد أن يوفق بين هذين المذهبين ، فاستعان على تحقيق ذلك بتوسيع المبادئ التى أقيمت من قبل للمعرفة الحسية فقال : إنه مادامت الأشياء موضوعات للمعرفة فيجب أن تكون الأشياء ملائمة للمعرفة . وهذه المعرفة لها صورها وموادها : أما صورها فهى أولانية وضرورية شاملة ، سماها بأسماء مستعارة من أرسطو فى المقولات ، Categorie هذه الصور التى هى مقولات الذهن عبارة عن ذلك العمل الفكرى الذهنى الواحد ، المشترك لدى جميع الأذهان

البشرية ، هي عمل الوجدان الإنساني على العموم ، أيا كان ذلك عند المتقدمين في المدنية ، أو عند قليلي الحظ منها ، عند الكبار أو الصغار ، لافرق بين أمة وأمة ، أو حضارة وحضارة .

ووظيفة هذا العمل الذهني العام — الذي هو ثمرة الوجدان الإنساني على العموم — هي أن يتمثل الأشياء في نظام مطرد ، مستقل عن جميع أنحاء النظر الخاصة الجزئية ، مستقل عن النظر إلى الأشياء من زاوية إنسانية شخصية ؛ ولكن لكي تكون الأشياء التي هي موضوعات للمعرفة أشياء ينصب عليها عمل الذهن : لا بد أن تقبل ساطان تلك الصور الذهنية ، أي : لا بد لكي يتم انطباق المقولات على الأشياء أو على الموضوعات : أن تكون الأشياء لها طبيعة ليست بعيدة بعداً كبيراً عن الصور .

وبعبارة أخرى : ما دامت الأشياء ، تعرف بواسطة الفكر الإنساني ، فلا يمكن إذن أن تكون تلك الأشياء مطلقة — أو أشياء بالذات *choses en soi* — ولا يمكن أو تكون أشياء صفاتها الأولية : أنها معطاة للذات الإنسانية لكي تفهمها وتحيط بها — كما نقول — فالأشياء لا يمكن أن تكون إلا تمثلات وصوراً ذهنية لتلك الذات الإنسانية التي تستخدمها مباشرة كأداة لفعلها .

ويلاحظ إذن أن الذات لدى « كانت » هي تلك التي يكون من شأنها أن تقبل أشياء خارجة عنها ، أو بالتالي مستقلة عنها ومغايرة ،

أو مباينة لها ، فإذا أقبلت عليها طبيعتها بطبيعتها .

والأشياء مختلفة عن الأذهان ، من حيث هي أو بالذات ،
أى : بصرف النظر عن تمثّلها لها ، أو عدم تمثّلها لها فهى موجودة ،
ولسكن لا نستطيع أن نعرفها ؛ لأن المعرفة لا يمكن أن تتم إلا
إذا أصبحت الأشياء جزءاً من الذات الإنسانية ؛ فتصبح أشياء
للذات Choses Pour Soi وليست بالذات ؛ فما نعرفه هو
الأشياء من حيث أنها متمثلة فينا . وأصبحت جزءاً منا ؛
فالأشياء تنطبع بختم الشخصية الإنسانية ، أشياء من أجل الذات ،
لا أشياء بالذات .

هذه النظرة جديدة كل الجدة ؛ فالذى كان جارياً حتى زمن
د كانت ، أن ما بالأذهان يجب أن يكون مطابقاً لما بالأعيان ؛
هذا ما كان سائداً فى العرف الفلاسفى لدى د أرسطو ، ومن تبعه .

وأما د كانت ، فكان يرى أن أذهانتنا هى التى ترى من العالم مايطابق
طبيعتها ، أى أن الذهن هو الذى يكيف الأشياء ، وليست الأشياء
هى التى تسكيف الذهن ، فهو يعطيها صفته ، وتسكيف هى به . ومن
هنا كانت قضايا أولانية تركيبية . وهذا يتمشى مع فكرة المقولات
لديه ؛ فالأشياء لا يمكن أن تدرك إلا فى الزمان والمكان
المعين لها .

فالعالم الخارجى بدون الذات المفكرة كأنه لاوجود له . عندنا

فالذات المفكرة هي الشرط الأول في المعرفة ، لأن الأشياء الخارجية لا يمكن أن نعرفها على ما هي عليه ؛ بل على النحو الذي نراها عليه ، فالذات لها مدخل كبير في المعرفة ، لأن الأشياء تُدرك وهي مطبوعة بطابع الذهن « فكانت ، يثبت وجود الأشياء مستقلة عن الذات العارفة ، ويرى أنه لا داعي لإدخال فكرة الله لإثبات وجود هذه الأشياء ؛ بل الأشياء موجودة . ونحن نعلمها على الصورة التي يعيها عليها الذهن ، ولا نعلمها على النحو الذي هي عليه في ذاتها ؛ فهو يرى أن الفعل الإنساني له طبيعة ، وهو يدرك الأشياء ضمن حدود وقيود ، ضمن نطاق مفروض ، أي ضمن شروط ؛ فلا بد أن يكون هناك معين من الزمان والمكان وهما صورتان أولانيتان من صور الحساسية — أي : الملكة التي لدى الإنسان لإدراك الأشياء الحسية ؛ فكانت ، كانت ، بذلك يعطى مكان الصدارة للذات المدركة ؛ على عكس ما كان عليه الأمر قبل ذلك إذا كانت الموجودات الخارجية هي الأساس في المعرفة لدى الإنسان ؛ ولذا كان ما فعله « كانت ، في عالم المعرفة يشبه « الثورة الكوبرنيكية ، في عالم الفلك ، والذي أراد « كانت ، بتشبيهه هذا : هو مجرد أن كلتا الحركتين ثورة .

كان لهذه الثورة الثانية أثرها الفعال على نفس « فيشته ، وتبين فيها عناصر طيبة صادقة ، تتفق وميوله نحو إثبات أثر الذات وفعاليتها في مجالى النظر والعمل ، غير أنه لم يركن إلى

ما ذكره « كانت » دون فحص وتمحيص ونقد ؛ إذ أنه تبين
بذهنه الثاقب أن « كانت » وإن كان قد أحدث ثورة في عالم
الفكر كان لها أثرها في نفسه — لأنه جعل للذات الصادقة مكان
الصدارة في تحصيل المعرفة — إلا أنه لم يقبل أن يكون من شأن
الذات أن تقبل أشياء خارجة عنها ، وبالتالي مستقلة بذاتها ومغايرة
لها ، لقد أراد « فيشته » أن يكون للذات العارفة صفة الإطلاق
فا انتهى إلى « الأنا ، المطلقة » وحررها من سيطرة « اللاأنا » على
نحو ما سنبين ذلك فيما بعد . وهو يلوم « كانت » لأنه حل
الواقعية الفكرية فقط ؛ أي التجريدية ، دون الواقعية التي تحصل
في النفس في أثناء فعل الحدس ، أي « واقعية الوعي » ، وهذه الطريقة
تحكم « فيشته » في « اللاأنا » وأطلق « الأنا » حرة مستقلة ؛
فأثر « كانت » على « فيشته » ينحصر فيها سماء « كانت » بالثورة
الكوبرنيكية بالذات ، هذا بالإضافة إلى أنه لم يقبل رضوخ
« كانت » للدولة . « فكانت » يرى أنه لا يحق للفرد أن يغير من
نظام الحكم ؛ لأن هذا يتنافى مع أمر الواجب المطلق الذي نادى
به « كانت » ف« فيشته » بحكم تأثيره بالفعل الثوري قد أراد أن يعمل
ثم يعمل — وأراد أن يكون للشعب حقه في تسيير أموره بنفسه
فنادى بمذهبه في المعرفة الذي حرر « الأنا » وأطلقها تعمل
لتحقق للفرد حقوقه الاجتماعية والسياسية .

غير أنه لم يجعل الفعل لديه في صورة عنف الفعل الثوري ،

وربما يرجع ذلك إلى تأثيره بطريقة تفكير الألمان من جهة ، وبظروف الفترة التي قرر فيها تحقيق هذا الفعل من جهة أخرى ، وهي فترة وقوع ألمانيا تحت سيطرة الغزو الفرنسي ؛ ولذلك قرر التدخل في تطوير الواقع بطريقة بدت متفقة مع الأسس النفسية الجرمانية والفرنسية معاً ، إذ أنه قرر : خلق عالم جديد في نفوس مواطنيه الرازحين تحت نير الاستعمار ليهيئهم للعمل القوي القاطع بين ماضٍ بغيض أو حاضر صار أيضاً من الماضي^(١) ومستقبل مغاير لكل ما عاش فيه الألمان من الأجواء حتى الآن ، ووسيلته لتحقيق ذلك هو نشر نظام تعليمي جديد يتفق والغاية المرجوة على نحو ما شرح ذلك في « خطبه إلى الشعب الألماني »^(٢) .

ففيشتم يتميز على بني وطنه بثورته التي تشمل - ليس فقط في اعتناقه مبدأ العمل ؛ ولسكن أيضاً في رفعه لطبقة الشعب على الأمراء ، فالفعل الثوري الحقيقي الذي أدخله « فيشته » ، في ألمانيا هو هجومه على النبلاء وتحقيره لهم ، وترجيحه للقوى الشعبية على قوى الاستبداد ؛ بحيث تأكدت بذلك اتجاهاته واضحة جلية ، أنه يريد فعلاً لا على شاكلة الفعل عند « جوته » ، ولكن فعلاً حقيقياً واقعياً ، له أثر ملموس على الطبيعة والمجتمع والفكر . ومعنى هذا أنه ربط بين

(1) Fichte : Discours à la Nation Allemande - Paris
Premier discours P - P 61-76

(٢) المرجع السابق .

النظريات الميتافيزيقية العميقة السابقة وبين النظريات الواقعية .
ورفض فكرة التقدم التلقائي؛ فنحن — البشر — الذين نحقق هذا
التقدم بأنفسنا ، وبفعل أرادتنا؛ إنه يؤمن بالحرية ، والحرية
تتعارض مع التلقائية السابقة الذكر .

فواجبنا الأول هو تغيير الواقع الخارجى بفعل الإرادة
الفردية . ولا يصح باسم الدين أن نتقاعد فى سلبية تقضى على إيماننا
بوجودنا كأفراد لنا فاعليتنا .

ويرى بعض المؤرخين أن أفكار « فيشته » الاجتماعية قد
تطورت فى الشطر الثانى من حياته: من إعلائه لشأن الفرد وأثره ،
إلى إعلاء شأن المجتمع .

ولا غرابة أن يتأثر « فيشته » بالثورة الفرنسية ومبادئها ؛
فقد كان مهيباً بطبعه وظروف بيئته - الخاصة والعامة - إلى السير
فى التيار الثورى الديمقراطى ؛ فقد كان ذكياً ميالاً للغامرة
والتححرر ، طلعة ، اتصل منذ حداثة سنه بمختلف التيارات
الفكرية - المحافظ منها والمتحرر ، كما أنه كان من أسرة فقيرة
ولم تبعده كفالة البارون « ميلتيز » له عن أهله وعشيرته ؛
إذ حصل لديه الوعى بكيانه فى بيئة عامة مقطعة بالأوصال ، تئن تحت
نير الاستبداد وسيطرة الإقطاعيين والاستعماريين الفرنسيين . كل
ذلك ساعد على أن يجعل منه مواطناً شبيهاً بأفراد الطبقة الوسطى

من الفرنسيين الذين تمت على أيديهم أحداث الثورة . ففيلسفة لم يقف من الأحداث الفعلية والفكرية التي كانت سائدة في عصره ، موقف المتفرج العاجز ؛ وإنما كان لروحه الوثابة وذكائه المفرط وعقله الفاحص ، واتجاهه المبكر نحو التحرر : الأثر كل الأثر في أنه جمع بين مبادئ العقل والقلب ، ووفق بين مقدمات الفلسفتين - الفرنسية والألمانية ؛ فأصبح ثورياً ، جرمانياً ، لا فرنسياً ؛ إذ أنه آمن بقيمة الفعل ، ولكنه أعمل عقله طويلاً ، وترث بما فيه الكفاية ؛ ليجعل هذا الفعل في صورة تتلاءم مع ظروف بلاده السياسية والاجتماعية والفكرية ؛ وليس هذا بالكثير على مفكر استبان له في مرحلة مبكرة الفرق بين مشروعية الثورة وصلاحيه وسائل تنفيذها ، على نحو ما وضعه في كتابه : « تعديل حكم الشعب على الثورة الفرنسية - من الجزء الأول منه في مشروعيتها ، .

لقد نفذ « فيلستة » إلى أعماق الروح الجرمانية كما سبر الروح الفرنسية وخرج من تجربته هذه بخير العناصر التي تتجانس معا ، وتتلاءم مع خير بلاده لتحقيق سعادة الفرد الألماني في حياته الخاصة والعامة . حتى إن بعض مؤلفي تاريخ الاقتصاد السياسي قد أثبتوا أنه كان من حظ المانيا أنها وجدت في وقت محنتها من أقامها^(١) من

(١) الدكتور حسين كامل سليم : تاريخ أوروبا الاقتصادية .

عثرتها . ووجهها إلى الطريق السوى الذى خلاصها من عذابها .

* * *

هذه هى أهم مميزات حياة « فيشته » الفكرية ؛ فقد كانت أحداث حياته الفعلية متفقة كل الاتفاق مع مبادئه التى نادى بها . جاهد « فيشته » ليحصل على لقمة العيش حتى حصل عام ١٧٩٤م على منصب أستاذ فى جامعة يينا Iena . وكان قد ذاع صيته - كما ذكرنا ذلك فيما تقدم - بعد نشر مصنفه الأول « نقد الوحى » ومحاولته - بالقلم واللسان - رد اعتبار الثورة الفرنسية فى نفوس مواطنيه بعد تنكرهم لها إثر الحوادث الدامية التى هزت نفوسهم ، وزعزت إيمانهم بمبادئها . وحدث أن تعرض فى أقواله للسلطة الحاكمة ، فسبب له هذا بعض المضايقات ، واضطر إلى إيقاف حملته التى شنّها ضد الاستبداد ، إلا أن المعجبين به كانوا يتزايدون حواه يوماً بعد يوم ، واتجهت إليه الأنظار ، وتدعم مركزه كأستاذ ؛ فأخذ ينظم أفكاره فيما يتعلق بنظريته فى المعرفة ، حتى ظهر مصنفه فيها ، ولم يمنعه انشغاله بهذا المصنف عن الاستمرار فى بث روح العمل والتضحية ؛ فكان ينادى : بأن لرجل الأدب دوراً فى المجتمع عليه أن يؤديه - وهو محاولة لإصلاح الغير ، برد كل فرد إلى وعى حرّيته ؛ لتحقيق نشاط لا يرمى إلى مصلحة شخصية .

وهاتان خصلتان كان يملكهما « فيشته » إلى حد كبير .

فشعر بضرورة الرجوع إلى نشاطه العام في المجتمع ، فأثر أن يحاضر في أيام الأحاد عن رسالة رجل العلم والأدب . وضرورة مشاركة الشباب له خاصة في هذه الروح . ولم يكن الشباب الذي كان يتسابق إلى محاضراته يطلب أفضل من أن يتعاون معه . وكان اختيار « فيشته » لموضوع محاضراته — عن رجل العلم والأدب — موفقاً كل التوفيق ؛ إذ أنه استطاع أن يرضى عنصراً من العناصر النفسية لدى الألمان؛ فجذب إليه الأيدي المستعدة للتعاون والعمل فلم يغضب في نفس الوقت السلطات الحاكمة في البداية ؛ لأنه كان ينادى بمبدأ قديم في صورته — وهو مبدأ حب التأمل والغوص في الآداب — جديد في فحواه من حيث أنه يحض على العمل المنتج ذي الأثر الفعال .

إلا أنه سرعان ما شعرت السلطات الحاكمة من الملوك والأمراء بالقلق حيال هذه الروح الوثابة ، كما أنه لاقى هجوماً من قبل السادة « قساوسة اللوتريان » ، إذ رموه فجأة بتهمة إخلال العقل محل الدين . وهو الفيلسوف صاحب الإيمان القوي بالذات و« الأنا ، المطلقة » . فمنع عن إلقاء محاضراته في أيام الأحاد أيضاً . واضطر « فيشته » أن يغلق نفسه عن المجتمع نفسه . غير أنه لم يوقف نشاطه الفكري في جامعته . ولكن ظهر له في هذا المجال أيضاً من كان يضم له الشر . إذ أذاع بعض الذين فشلوا في مناظرته يوماً : أنه كان يصرف الشباب عن أهدافه الأصلية ، ولم يكن

يرمى من وراء أقواله إلا تثبيت شهرته الشخصية . و « فيشته »
بالطبع كان بعيداً كل البعد عن هذه الروح بالقلب والعقل ،
ولسكنه لم يغضب لذلك ؛ بل انتهز فرصة عزله هذه ليسترسل في
كتابة تصانيفه . وتالياً لكتابة : « فلسفة القانون » وانطوى
تحت لوائه كثير من مفكرى هذا العصر ، من أمثال : « شلنج
ورينولد . وشليجل » - وكتب عام ١٧٩٨م مقالا في مجلة « الجريدة
الفرنسية » ، Journal Philosophique ،^(١) عنوانه : « مبدأ
اعتقادنا بعناية إلهية » أثار حوله ضجة كبيرة ؛ لجرأته وجهره
بآراء لم تكن معهودة من قبل لدى معاصريه فيما يتعلق بالعناية
الإلهية والأخلاق . وقد وشى أحد زملاء فيشته به لدى ناخب
الماكس الذى كان عضواً فى إدارة جامعة « يينا » متهماً إياه
بالإلحاد . فاضطر « فيشته » إلى الاستقالة وترك المقاطعة
عام ١٧٩٩م ، وهرب إلى « برلين » حيث شرع فى إعطاء دروس
خصوصية من جديد ، ولم يتوقف فى الوقت نفسه عن الكتابة ؛
وذلك بالإضافة إلى « نداءات أو خطب إلى الشعب الألمانى » التى
خط خطوطها الرئيسية فى هذه الفترة وهى التى ألقاها فيما بعد
شتاء عام ١٨٠٧م أثناء احتلال الفرنسيين برلين .
وكتب أيضاً رداً على متهميه بالإلحاد ، ثم ألف « غاية الإنسان »
ثم « تقرير للشعب عن الصفة الحقيقية للفلسفة الجديدة » .

(1) Journal Philosophique . Tome III .

ومنذ اصطدامه بحكومة ولاية الساكس ، كانت تحدث كتاباته
— مهماتصرت — ضجة كبيرة في الأوساط الشعبية والفكرية .

ثم كتب مقالا عنوانه « الدولة المغلقة اقتصادياً ، أدى إلى
إزدياد تقديره بين مواطنيه . وقد كشف في الوقت نفسه هذا
المصنف عن ميل « فيشته » إلى التدخل في شئون بلاده السياسية .

ثم حدث الاعتداء الفرنسي ، فتبين فيشته دوره ، فالتصق
بالشعب والأمراء على السواء ليسكون كتلة واحدة غير متفككة
روحياً ضد الفرنسيين الذين نعى عليهم إهدارهم للقيم والمبادئ
الإنسانية التي نادوا بها . وعين في هذه الفترة أستاذاً في جامعة
ارلنجن Erlangen بناء عن سعي السيد هاردنبورج Hardeuderg
أحد المسؤولين في المنطقة .

ثم اضطر إلى الالتجاء إلى ريجا Riga ومنها رجع إلى
« كونسبورج » بعد توقيع معاهدة تيلسيت Tilsitt ولكنه لم
يرجع إلى كرسيه في جامعة ارلنجن التي لم تعد تتبع بروسية . فحصل
له السيد « هرنبرج » — الذي كان يقدره كل التقدير — على
إذن لزيارة برلين في الشتاء ، وهكذا أتاحت له فرصة إلقاء
محاضراته على الشعب الألماني ، بعد انتهاء الحرب مباشرة .

ويذكر أنه ألف مقالة « عن حالة رجل الآداب والأعمال في
إمبراطورية الحرية » في أثناء فترة وجوده في « ارلنجن » كما صنف

بعد ذلك ، المرشد إلى حياة سعيدة ، وذلك قبل دخول الفرنسيين
برلين بمدة قصيرة .

وقد فتحت له ، خطبه إلى الشعب الألماني ، الطريق واسعا
للدخول في مجال السياسة ؛ فواجه الواقع في قوة ، ونفاذ بصيرة .
وبين أن المحن الكثيرة التي وقعت للأمة البروسية ترجع إلى المبادئ
السلبية التي تميز بها التراث الألماني الفكري . وإلى الانانية الفظيعة
التي كانت قد تفشت بين الألمان ، ودعا إلى نظام تعليمي جديد
يحي في نفوس الألمان عالماً جديداً ، تكون لهم فيه اليد العليا في
تخطيط التاريخ .

وأنشئت جامعة في برلين ، وعهد لفيشته بكتابة لائحتها .
وحصل على كرسي فيها . ومارس إدارتها لمدة عامين .
وحينما قامت ألمانيا بأسرها ضد فرنسا . قدم « فيشته » نفسه
للجيش . ويقال : إنه بحكم إيمانه العميق بفاعلية مبادئه ، قد تسبب في
منع مجزرة كانت الشيبة الألمانية قد نظمتها للقضاء على الجنود
الفرنسيين في معسكراتهم وهم نيام . فلقد أبى « فيشته » ، على الشيبة
الألمانية أن ترتكب مثل هذا العمل المخزى ، وفضل لها الكفاح الذي
لا بد وأن ينتهي إلى تغيير الواقع البغيض في نفوس الألمان أجمعين .
ولم يعيش « فيشته » طويلاً بعد تحرير ألمانيا ؛ إذ حدث أن
ترك الفرنسيون في البلاد وباء ، مرضت به - أولاً - زوجته التي
كانت تساهم هي الأخرى بجمودها في الجيش بتمريض الجنود ،

فنقلت العدوى إلى زوجها الذى توفى فى عام ١٨١٤م فحزن عليه
مواطنوه حزناً شديداً ؛ إلا أنه مات وهو مرتاح البال ، إذ ترك
لهم تراثاً فيه من الكفاية ما أعانهم على النهوض من عثرتهم ؛
فبقيت ذكراه فى النفوس كمواطن مخلص قوى ، وفيلسوف حاذق .
وأهم مصنفات « فيشته » هى :

- ١ - « نقد الوحي »
- ٢ - « تعديل حكم الشعب على الثورة الفرنسية : جزء أول :
مشروعيتها »
- ٣ - « أسس نظرية المعرفة »
- ٤ - « مبدأ الأخلاق »
- ٥ - « فلسفة القانون »
- ٦ - « مبدأ اعتقادنا بعناية إلهية »
- ٧ - « نداءات إلى الشعب الألمانى »
- ٨ - « رد على اتهامه بالإلحاد »
- ٩ - « غاية الإنسان » - الذى تمت بترجمته - وهو بين يدي القراء
- ١٠ - « تقرير عن الصفة الأولى للفلسفة الجديدة »
- ١١ - « الدولة المغلقة اقتصادياً »
- ١٢ - « المرشد إلى حياة سعيدة »

أصول مذهب فيشته

إن الدارس لآراء « فيشته » يتبين أن أهم سؤال حير هذا الفيلسوف في بداية نظره الفلسفي هو : هل تتعارض واقعية الأشياء كما يتصورها الفهم مع مفهوم الحرية ؟ .
هذا هو السؤال الذي أفاق باله والذي جعله يضع الخطوط الرئيسية في مذهبه في المعرفة .

إن « فيشته » يشعر شعوراً واضحاً بالأشياء المحيطة به ، ويتبين بتميز وجودها في الواقع الخارجي . ويكشف له هذا الوجود عن علاقات تربط بين هذه الموجودات الجزئية ، وتجمع بينها بحيث تبدو جميعها في صورة سلسلة محدودة الحلقات ، متعينة للعلاقات ، ليس للعفوية فيها نصيب ، ولا للحرية مكان . ويتبين أنه هو ذاته — من حيث أنه كائن من الكائنات — يكون حلقة في هذه السلسلة الواسعة للموجودات ، وأنها — أي الموجودات — جميعها تفرض نفسها عليه فرضاً بحيث يشعر أنه كائن مسير لا إرادة له ولا حرية . وبالتالي لا مسؤولية له ولا أخلاقية .

هذا ما تبينه « فيشته » في الفترات الأولى من فترات نظره

الفلسفي ؛ وقد فزع لهذا الأمر كل الفزع ، إذ أنه يتنافى مع ما يشعر به في قرارة نفسه من أنه كائن مسئول ، حر ، مختار .

هرع « فيشته » إلى الطبيعة الخارجية ، يستوحىها الحقيقة ، ويستلهمها الحق ، فردته عنها بقسوة ، مثبتة سيطرتها على ما يجري من أمور ؛ من حيث إن كل ما فيها مقنن ، مكمم ، ثابت ؛ بحيث يمكن لنا أن نقول : إن ما يحكم الكون ، آلية ، تجري على سنة ثابتة ، لا تتغير أبداً ولا تبدل ، إلا لأمر خارج على العادة .

فارتد « فيشته » عن الواقع الخارجي ، وألقت إلى داخلية نفسه ، وسبرها ، حتى خرج لنا بنسق ، الغاية منه : إثبات أن الطبيعة التي يعيش فيها الإنسان ؛ ويرتقى بين أحضانها ليست غريبة عنه ؛ بمعنى أنها لم توجد دون أن يكون بينها وبينه علاقة وثيقة ، تجعله منها وهي منه ؛ فيدخل فيها عندما يريد ، ويسيطر عليها دون أن ترده عنها ، أو تقيده بما فيها من سنن وقوانين .

وذلك لأنها من صنعه ، فما يحيط به من موجودات هو العالم — كما يبدو له — وليس عالماً في ذاته . وقد ساعده « كانت » بالذات على الوقوع على هذه الحقيقة ؛ لأن « كانت » هو صاحب المثالية النقدية ، التي جعلت الذات العارفة الأولوية في تحديد ما هو معلوم — على نحو ما أثبتنا ذلك فيما سبق .^(١)

(١) أنظر صفحة ٣٧ - ٤٠ من هذا الكتاب .

وقد اضطر د فيشته ، ليخلص نفسه من قيد الواقع الخارجى
الغريب عنه أن ينفي وجود هذا الواقع أصلاً، على خلاف ما انتهى
إليه د كانت ، الذى أثبت وجود عالين : العالم كما يبدو للذات
العارفة ، والعالم فى ذاته .

فقد قال د كانت ، بالمقولات وبأن الفرد لا يتبين العالم
إلا من خلال هذه المقولات ؛ لا لإثبات أن هذا العالم من
خلق الذات أصلاً ؛ فهو يعترف بوجود العالم فى ذاته ،
ويثبت — فى الوقت نفسه — أنه لا يعرف عنه شيئاً ؛ فكأنه
قد قال بالمقولات ، وأعطى مكان الصدارة للذات لمجرد إثبات :
أن الفرد يفكر : أنا أفكر ، وأن هذه : أنا ، هى الوسيلة
التي بها تحصل المعرفة ؛ فهى مصدر العلم لا غير ، هى وسيلة ،
كما ذكرت .

وقد استاء د فيشته ، وغيره من هذه الثنائية : (وجود
عالين : أحدهما من أجل الذات ، والآخر فى ذاته) فجعلوا
الذات العارفة — ليست فقط — مجرد وسيلة تنتهى بالفرد إلى
الاتصال بالعالم الخارجى ؛ بل اعتبروها الأصل فى الإيجاد ،
إيجاد العالم الذى يستحيل أن يوجد فى ذاته ، بمعنى أن كل ما هو
موجود ، فهو من وضع الذات العارفة ؛ فلا يوجد إلا عالم واحد :
هو العالم كما يبدو لنا ، ولا عالم فى ذاته ؛ فأصبحت الذات العارفة —

ليست فقط — آلة تختار وتحدد وتعين الصور، بحيث لا يتعدى أثرها حدود ما هو منطقي ؛ وإنما أصبحت لها صفة الإيجاد ؛ فكل ما يوجد في هذا العالم من صنع الذات العارفة ؛ ولا وجود له في ذاته .

وهنا اختفى الحرج الذي كان قائماً في نفس « فيشته » لتعارض الحرية التي كان يشعر بها في قرارة نفسه — مع جمود وآلية — العالم الخارجي ، لقد اختفى الحرج وتلاشى ؛ لأن الطبيعة أصبحت موضوعاً « للآنا » ، وشرطاً وضعته هذه الأخيرة — أي « الآنا » — لتمارس نشاطها الخاص بها ، وتثبت إرادتها .

هذا ما كان يرمى إليه فيشته ؛ لقد عمل على إثبات تطابق العالمين الخارجي والنفسي ، أو إثبات هويتهما . ليثبت حرية حرية فعله وهو الفيلسوف الذي أولع — منذ نعومة أظفاره — بالثورة الفرنسية ، التي مهدت له الطريق إلى استيعاب معاني الفعل وأثره .

وقد يبدو — ونحن في هذه المرحلة الأولى من مراحل عرض مذهب هذا الفيلسوف — أنه قد ضلّ طريقه ووقع في زلل كبير حين نفى وجود العالم في ذاته منفصلاً من الذات العارفة ؛ إذ كيف يتفق له ذلك وغايته التي كان يعمل على تحقيقها وهي إثبات « الحرية » ؟

بعبارة أخرى : كيف يمكن أن تكون هناك إرادة ، وفعل إرادى ، يتبين له أثره واضحاً جلياً فى العيان ، والعالم الخارجى قد اختفى من الأعيان وأصبح فى الأذهان ؟
هذا السؤال له أهمية ، وقد اهتم به فيشته ، وسنقع على الجواب عليه ، بعد أن تعرض مذهب به المعرفة .

«الآنا» ، «واللا أنا» :

كان هدف « فيشته » من أبحاثه الفلسفية هو إثبات حرية الإنسان ضمن نسق فلسفى يعطى لهذه الحرية أساساً نظرية يصعب دحضها . ونراه منذ البداية — وكأنه يقرر وجود هذه الحرية قبل الشروع فى البرهنة عليها — يثبت ضرورة الوقوع على حقيقة «الآنا» بنفسه . هذه هى إرادته . وهو يقول : « إن ما يجب أن أفكر فيه ، لا بد أن أفكر فيه بذاتى ، فكل ما أريد أن أقنع به نفسى ، لا بد أن أقنع عليه بذاتى ، (١) » .

فهو إذا لا ينتظر العون من شىء خارجى عنه ، وإنما يريد أن يطبق إيمانه بفاعلية الذات وأثرها ، من قبل أن يبسط لنا مذهب به ، وهذا موقف له أهمية ، وسنرجع إلى الإشارة إليه فى موضعه بعد .

(١) « فيشته » : « غاية الإنسان » القسم الثانى منه .

لقد اعتقدت «الآنا» الفيشتية — كأي «أنا» أخرى تكون في بداية طريق تأملها وتفكيرها الفلسفي — في وجود العالم الخارجي ، الذي اعتبرته حينئذ منفصلاً عنها ، وله وجود خارج عن ذاتها ؛ وذلك لأنها تراه ، وتشمه ، وتلمسه ، وتسمعه ، وتذوقه ؛ فهو ينفذ إليها عن طريق الحواس .

غير أن «فيشته» سرعان ما تبين أنه إذا كانت هناك أشياء لها وجود خارجي ، وهو يدركها ؛ فذلك لأنه كائن ، له منافذ للمعرفة الحسية ؛ أي لأنه يرى ، ويلمس ، ويذوق ، ويشم ... الخ ؛ فينتقل بذلك مصدر المعرفة من الشيء الخارجي في ذاته إلى الحواس نفسها ؛ إذ أنها هي التي جعلته يستقبل مختلف تعينات هذا العالم ؛ فهو إذاً يعي أنه يرى ؛ لأنه يعي تعينا ، وهذا التعين في الذات العارفة ؛ أي فيه . وهو عبارة عن شعور بحصول تغير ما لهذه الذات . وهذا الشعور بالتعين هو الطريق الوحيد للتعرف على الشيء . فالوعي بالحادث إذاً ، ليس وعياً لشيء منفصل عن الذات ، وإنما هو وعي مباشر لها — أي : لهذه الذات ولتعيناتها ؛ فالذي درج القوم على تسميته : بأنه إدراك للعالم الخارجي ، ما هو في الحقيقة إلا إدراك للذات العارفة — وهو يقول في ذلك : —

« لا تنسى أبداً ما تبينته بوضوح في هذه الآونة ، وهو أنك

لا تعي — في كل إدراك — إلا ذاتك (١) .

غير أن « فيشته » يسجل على « الأنا » أنها لا تكتفي بأن تقول : إنما تشعر بتغير ما فيها : هو الإحساس ؛ ولكنها تقوم بنقل هذا الإحساس إلى موجود خارجي منفصل عنها كلية ؛ فهي إذا ترد ، أو تنسب لهذا الموجود صفات وخواص ليست في الحقيقة ، — حسب رأى « فيشته » ، — إلا تغيراً من تغيراتها .

— لماذا تتصرف « الأنا » على هذا النحو ؟ .

— لماذا تنقل « الأنا » ذاتها إلى الخارج ؟

هذا الأمر قد يبدو غريباً في البداية ؛ ولكنه — حسب رأى فيشته — أمر ثابت حقيقي ؛ لأنه لا يمكن « للأنا » أن تعي إلا ذاتها ؛ فهو يتبين أنه كلما فكر في نفسه وجد أن كل ما يعرفه لا يمكن إلا أن يكون وعياً ، وكل ما هنالك أن الوعي ينشطر شطرين :

الأول — وعيه لذاته كموجود يعي وتقع فيه التغيرات .

والثاني — وعيه كما يبدو أنه موجود خارجي منفصل عنه ، هو العالم الخارجي .

(١) « فيشته » : « غاية الإنسان » القسم الثاني منه .

الأول : هو « الأنا » ، والثاني : هو « اللا أنا » .

فالأول — هو كل وعى « مردود إلى الباطن غير موجه إلى الخارج »^(١) .

والثاني — كل وعى يتحيز في الفضاء ويبدو منفصلاً عن الذات العارفة .

وكلا الوعيتين ما هما إلا هيتان مختلفتان لنفس الكائن ؛ وهو يعيهما — أى : يعى نفسه ، ويعى الشئ في نفس اللحظة التي لا تتجزأ — أى : التي لا تقبل أن تنشق لتجعل كل وعى منهما على حدة منفصلاً عن الآخر ؛ فالهوية إذا مطلقة بين « الأنا » ، ذلك العقل الخالص ؛ أو الذات العارفة ، و « الأنا » ، ذلك الذى يبدو كجسم يوجد في عالم الأجسام ، أو ما يسميه « فيشته » ، « اللا أنا » .

ولكى يتضح لنا أمر هذه الهوية يجب أن نبين ما يقصده « فيشته » ، بمفاهيم ثلاث هي : الإحساس ، والحدس ، والفكر ؟ لأن الكائن الذى تحصل فيه هذه المعرفة ، كائن عاقل — والكائن العاقل مركب — في نظره — من إحساس ، وحدس ، وفكر .

(١) « فيشته » : « غاية الإنسان » القسم الثانى منه .

أما الإحساس فيصفه « فيشته » بأنه معرفة مباشرة
وضرورية ؛ بمعنى أن الباحث لا يقع عليها بالتفكير والتأمل ؛
ولكنه يتبينها في : لا وقت ، وبدون وساطة — أى وسيط
بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ؛ فما هو مر يعرف
مباشرة أنه كذلك ، وما هو حلو المذاق يعرف بصفة مباشرة
أنه كذلك . وما هو أحمر يتبينه الناظر أنه كذلك — دون
إحتياج إلى عضو آخر ، أو عملية أخرى غير عملية الإحساس
ذاتها ؛ التي ترد الذات مباشرة إلى التعين الذي توجده فيها .

وإن ادعى مدع : بأن التفكير قد يصل بالباحث إلى التعرف
على ما هو محسوس ؟ فقد بين « فيشته » أن التفكير لا يغنى عن
الحواس ؛ لأن الباحث — مهما طال تفكيره — لا يستطيع أن
يتعرف على ما هو « حلو المذاق » مثلاً ما لم يكن قد سبق له أن
تذوّق طعاماً حلو المذاق ؛ واصطلح على أن هذا الشعور هو
ما يسمى : بـ « حلو المذاق » .

فلا توجد إذاً وسيلة أخرى غير الإحساس للتعريف بما يجب
أن يُحس ؛ فكل ما يخص الحس لا بد أن يحس .

ثم الإحساس يقع ، ولا حيلة للإنسان في التغيير من أمره ؛
فالإنسان يتبين أن هذا الشيء أحمر ، وذاك أصفر — مثلاً — وأن

هذا أبيض ، وذلك بنى اللون . وفي استطاعة الحاس أن يسمى
الأحمر : أسود ، والأصفر أبيض — أى : أن يغير من
الاصطلاح على تسمية الشعور الحاصل فيه ؛ ولكنه لا يستطيع
— بأى حال من الأحوال — أن يغير من طبيعة الشعور
أو الإحساس الحاصل فيه ؛ فالإحساس الحاصل فيه ، والذي
سماه : أبيض — مثلاً — لا بد أن يكون على النحو الذى هو
عليه ؛ وليس له أبيض ، أو أزرق ، فهذا أمر اصطلاحى يرجع
إلى اختياره هو للفظ الذى يستدل به على هذا النوع من الشعور
فى كل مرة يحصل فيها هذا الشعور فيه — أما أمر التغير من طبيعة
هذا الشعور ؛ فهذا أمر يخرج عن مقدوره ؛ فالإنسان عاجز
عن التغير من أمر تمايز الألوان فى الذات العارفة ، وعاجز
أيضاً — كل العجز — عن تفسير كيفية تمايزها ؛ لأنه جبل على
ذلك ؛ فهذه أمور وضعت فيه بالجلة وبالفطرة ؛ ولا حيلة
للإنسان فيما فطر وجبل عليه ؛

والإحساس — شعور بسيط لا تركيب فيه ؛ فليس وراءه
شئ غير ما يحس منه ، كاللون الأحمر ، أو الأبيض ؛ أو صفة
الحشونة ، أو النعومة ، أو حلاوة المذاق . . . الخ . هذا
ما يتبينه الذهن إذا ما أراد أن يفكر فى طبيعة هذا الشعور
الحاصل بصفة مباشرة فى الذات العارفة ؛ فإذا كان الأمر كذلك

فيحق لفيشته إذا أن يعتبر الإحساس شعوراً بسيطاً بساطة النقطة الرياضية ؛ إذ أنه لا تركيب فيه ؛ ويتم في : لا وقت .

ومعنى هذا : أنه لا يمكن أن يحصل في النفس إحساسان متجاوران في نفس الوقت للون الأحمر أو الأصفر ، أو الحلاوة المذاق ومره ... الخ ؛ فالإحساسات تحصل في النفس على التوالي ؛

فالامر الطبيعي الذي يشعر به الإنسان أنه يضع إحساساته — في الواقع — على أنها تغيرات متتالية لنفس النقطة الرياضية ؛ إذ أنه ليس في مقدوره أن تكون لديه إحساسات متعددة في نفس الوقت كما ذكرنا ؛ ولو أن الحاصل بالفعل غير ذلك ؛ فهي تنبسط في الخارج متجاورة وسنبين حقيقة هذا البسط بعد قليل ؟

لا شك إذا في أن الإحساس هو الشعور الأول الذي تشعر به الذات العارفة . ولا يتضمن هذا الإحساس معرفة الأشياء في ذاتها — أي : كما هي مطروحة في واقع يبدو منفصلاً عن هذه الذات .

إذا كان الأمر كذلك فيمكننا إذا أن نقول : إن إدراك الأشياء الخارجية مشروط بإدراك الذات العارفة وتعيناتها .

وبعبارة أخرى — إن معرفة الذات وتعييناتها التي عرفناها بأننا الإحساسات : معرفة لا مشروطة — ومعرفة الأشياء الخارجية : معرفة مشروطة — أى : غير مباشرة ؛ لأنها تبدو للباحث أنها تعتمد في وجودها أصلاً على تحقق الإحساسات في الذات العارفة .

ثم إن المعرفة الأولى — أى : معرفة الإحساسات — ولو أنها لا مشروطة — إلا ؛ أنها غير كاملة ؛ لأن الفرد لا يقف أبداً عند حدٍّ إثبات إحساساته التي لا تحتوى إلا على ما يحس به ، وهنا يمكننا أن نقول : إن معرفة أخرى تظهر لتكمل الأولى ، وهي معرفة الأشياء وقد طرحت خارج الذات العارفة .

هذه «المعرفة» الأخيرة غير موجودة في الأولى — ولو أنها مشروطة بها كما ذكرنا — إنها تبقى مكتملة لها . ولو أنها ليست منها ؛ وسنتبين فيما بعد ذلك إلى أى المصادر يردّها فيشته .

المهم الآن هو أن نتبين أن معرفة الإحساس معرفة لها الأولوية في نظر « فيشته » ، لأنها لا مشروطة ، ولو أنها غير كاملة .

ويلزم أن يلاحظ أن هذه المعرفة لا تتقدم بالزمان على

المعرفة الأخرى التي تكملها . وستتضح لنا هذه النقطة أكثر
عند ما نتناول المعرفة الثانية بالبحث .

أما المعرفة الثانية فهي تبنى من حيث الأهمية في المرتبة
الثانية ، لا لسبب إلا لأنها لا تخص « الأنا » ، في وعيها لذاتها
كذات عارفة ؛ وإنما تخصها وهي موضوع لهذه الذات على نحو
ما سنبين ذلك بعد قليل ؛ فالأفضلية هنا في المرتبة ، من حيث
إنها هي الذات العارفة ؟ .

الإحساس إذن يكشف لنا عن وجود « الأنا » ، ولكنها « أنا » ،
تقبل تأثيرات حسية ؛ عبارة عن تغيرات كما ذكرنا ؛ فهي إذا
« أنا » ، لزجة « أنا » ، في حالة إستقبال للتعينات الحاصلة فيها :
تعين أحمر حيناً ، وأخضر حيناً آخر ، وحلو المذاق ثالثاً ،
وخشن الملمس رابعاً ، وهكذا دواليك . . . معنى هذا أنها
« أنا » ، في حالة سلب — أى : أنها « أنا » ، غير فاعلة ، لأنها
لا تقف من الأوضاع موقفاً فيه أى شئ من الإيجابية أو النشاط !
فالإحساس إذا معرفة مباشرة وضرورية ، ليس في مقدور
الإنسان أن يغير من أمرها شيئاً ، وهو شعور أوّل :
لا مشروط ، ولكنه يشترط غيره من المعارف الأخرى الحاصلة
في الوعي ؛ ومن هنا كانت له الأولوية على غيره من المعارف
الحاصلة في النفس — ولو أنه لا يتقدم على أى منها بالزمان —

ثم هو شعور بسيط يتوالى على الذات ، وتتقبله هذه فى سلبية
تامة ، وهو لا يفسر لنا امتداد الموجودات فى الفضاء ، ولا يُمثَّل
وعياً كاملاً — ومن هنا احتاج إلى معرفة ثانية تسكمه ؛
فالإحساس عبارة عن « الأنا » وهى بعيدة عن اتجاهها نحو
بسط مشاعرها فى خارج ذاتها واعتبارها موجوداً فى شيء
خارج عنها ؟

أما عن الحدس : فقد سجل « فيشته » على « الأنا » أنها تتجه
بطبيعتها إلى نقل ما بها من تعيينات إلى الخارج ، خارج ذاتها ، إلى
شيء يبدو أنه منفصل عنها كلية — فكيف تنسب هذه « الأنا »
لشيء فى الخارج خواص وصفات ، ما هى فى الحقيقة إلا تغير
من تغيراتها . ؟

لقد أثبتنا أن الإحساس شعور بسيط لا تركيب فيه وأنه
لا يخرج عن أن يكون نقطة شبيهة « فيشته » بالنقطة الرياضية
لبساطتها . وأن النقط تتوالى فى النفس . ولا تتجاوز . فكيف
يتحول التوالى إلى تجاوز ؟

إن « فيشته » يتبين أمراً لا يعيه بوضوح وتميز ، وهو أنه
هناك شيء وراء الحس ، لا يمكن أن يحصل عليه فى أى إحساس
من إحساساته بالفعل ؛ فالإحساس ليس فيه شيء غير ما يحس

منه كاللون الأحمر أو صفة النعومة في اللمس ، أو حلاوة المذاق في الذوق .. وهكذا .

والحاصل أنه يتبين أنه يبسط إحساساته التي هي عبارة : عن نقط بسيطة متتالية ، يبسطها جنباً إلى جنب في مسطح واحد . إن الذي يتبينه ولا يستطيع أن يحصل عليه بالإحساس هو « الفضاء » ، لأن ما يدرك بالحس هو من خواص الشيء ، والفضاء ليس من خواص الشيء ؛ فالإدراكات من حيث أنها تأثيرات حاصلة في الشخص ليس لها امتداد — كما بينا — وهي ليست مركبة ، ولا تتجاوز .. إلخ ؛ فالإحساس إذن — بصفة قاطعة — لا يدل على حقيقة معنى « الفضاء » ،

إن الذي في مقدوره أن يثبتته عن « الفضاء » هو أنه معنى يتبينه وفي استطاعته أن يقسمه إلى ما لا نهاية ، وأن يبسط فيه — باستمرار — ما هو في الحقيقة نقطة من نقط الإحساس وأن يضع فيه إحساساته متجاورة ؛ فيحصل على الأشياء في صورة كتل مجسمة محسوسة .

بما لا شك فيه أن هذا البسط هو الذي يجعل الإحساس الحاصل في الذات العارفة يتحول إلى شيء منفصل عنها ، قابل للإدراك ، ومنه يبدأ وعي الفرد للشيء كشئ منفصل عن الذات العارفة .

الامر هو — كيف يستطيع الفرد أن يصل إلى تحقيق الخروج من ذاته بإحساسه — الذى أثبتناه — مباشراً ؟

كيف يتمكن من أن يضيف إلى الإحساس — الذى يدركه — وجود شيء مدرك ، أو قابل للإدراك ؛ وهو فى الحقيقة لا يدركه ؛ لأن الإحساس لا يوقعه إلا على ذاته ؟

إن كل الذى يعرفه — وهو مع الإحساس — أن الصفات الملحوظة ، لا توجد فى الشيء وإنما توجد فيه ؛ لأنه كائن يتأثر — أى : أنه يتقبل التأثيرات — كما أثبتنا ذلك ؛ فهذا كل ما يعرفه وهو مع الإحساس .

ثم إن الغور فى أمر الإحساس ، كأن يحاول أن يتعرف على كيفية حصول التأثير فيه : أمر لن يجدى فى شيء ؛ لأنه صعب التحقيق ؛ فوعيه من حيث أنه ذاته ، ومن حيث أنه تعين «لأنا» ، ككائن عاقل ، يجعله يقع عن التأثير مباشرة — كما ذكرنا — أى : أنه يقع عليه بطريقة لا تقبل الفصم . والتفكير فى كيفية الوقوع عليه تقتضى الفصم حتى يصبح هذا الوعى موضوعاً للذات العارفة ، وهذا الفصم متعذر ، لأن هذا الوعى هو وعى «الأنا» لذاتها . وهو مباشر ، وأولى ؛ ولا مشروط — إنه بعبارة أخرى : الشرط الأول لتعرف «الأنا» على ذاتها ؛ فمعرفة هذا التأثير بمثابة لمعرفة «الأنا» .

معنى هذا أن الإحساس عبارة عن وعى التأثير ، وليس فيه ما يسمح بوعى الشيء على أنه فى ذاته - إن الحواس لا تعطى إلا تعيينات خاصة بالشيء ، أى : بالحس ، الداخلى لتأثيراتى وكل ما هناك أن هذه الأحاسيس تتحول إلى أشياء خارجية . فإحساسى لم يجعل على وعى شيء فى ذاته . وإذا كان الشيء يبدو له وجود فى ذاته ، فذلك ، لا لأن الشيء مثلاً كذلك ، بل لأن الذات العارفة هى التى تقذف بتعيناتها إلى خارج ذاتها لقانون خاص بها - هذا القانون لا يوجد فى الإحساس ، الذى يكشف عن وجوده الأنا ، ولكن يوجد فى الفكر ، فالفكر له دور فى حدوث المعرفة . وستعين معالم هذا الدور بعد أن نتحدث عن هذه الخاصية التى اكتشفها فيشته ؛ للفكر ، والتى جعلها أحد قوانينه التى لا يمكن للفرد أن ينأى عنها - أى : أن يغض عنها النظر ليثبت الشيء موجوداً فى ذاته وجوداً منفصلاً عن الذات .

سبق لنا أننا أثبتنا أن معرفة الشيء معرفة مشروطة بمعرفة الذات أى : أن هذا البسط الذى يحدث مشروط بمعرفة الذات ؛ فهل معنى هذا أنه إذا كانت المعرفة الأولى - أى الإحساس - أو معرفة الذات ضرورية فهذه غير ضرورية ؛ لأنها مشروطة ، وليست مباشرة مثلها ؟ هل هذه المعرفة تتم بفعل إرادى ؛ أى :

أنها من نتاج الفرد على نحو أى معرفة أخرى كسبية ؟

الحقيقة أن هذه المعرفة لا يمكن أن تكون كسبية - أى :
أنها تكتسب بفعل الإرادة ، وذلك لأنه لا يوجد هنا حالة عدم
تعين ، بحيث يتأرجح الفرد بين القيام بالفعل أو الإحجام
عنه ، ويرى نفسه أمام حالة تخير ، بحيث يلجأ إلى إرادته
لترجيح وضع على آخر . إن هذه المعرفة لا ينتجها الفرد
بإرادته ، إنه مضطر إلى الاعتراف بها ؛ لأنه لا يضيفها بذاته ،
وإنما يجدها في نفسه ، إنها تتم بطريقة تلقائية ، فالعقل مضطر
إلى تحقيقها ، وليس له أن يختار أمراً عليه ، بحكم جبلته أن يضيفه
لإحساسه المتعين .

فهنالك عملية إضافة - أى نعم - ولكنها إضافة أساسها
الاضطرار والجبر ، لا الاختيار ، إذ أن الوعي يبدأ بالإحساس
ويجد الباحث نفسه يربط ، في نفس اللحظة الزمنية هذا
الإحساس بتمثل شيء ما خارج الذات ، وهذان الأمران :
وعي الإحساس وتمثل شيء ما : متحدان ، لا منفصلان ،
إذ أنهما يحدثان في نفس الوقت ؛ فالإحساس والبسط ليس
لكل منهما وجود منفصل يسبق عملية الربط بينهما ، كل ما هنالك
أن البسط يحدث كأمر يولد في الباحث عند الإحساس ، إنها
عملية تضاحب الإحساس ، لأن السكائن العاقل فيه شيء آخر

إلى جانب الإحساس يجعل الإحساس يُطرح إلى الخارج في صورة شيء منفصل كما بينا .

إذا كان الأمر كذلك فلا يحق إذاً للباحث أن يبحث عن علة خارجية عنه توجد فيه هذا البسط ، وإذا كان يعرض له أن يتبين أن هذا البسط يرجع إلى مبدأ عقلي ليس فيه ، وهو مبدأ العلية مثلاً فما عليه إلا أن يتبين ما لهذا المبدأ من صفة ترده إلى « الأنا » على أنه صادر منها ، لا من الشيء ، إذ - في الحقيقة - من أين له صفتا العموم والضرورة ، اللتان نصفه بهما هو وغيره من المبادئ ما لم يكن ذلك إلا لكونه هو وغيره مبادئ عقلية ، فمن حيث أنه كائن عاقل يرى نفسه مضطراً إلى التفكير على هذا النحو . فجميع المبادئ العقلية التي تكشف عن أشياء لها وجود في خارج الذات ما هي إلا من تتاج الذات ؛ أي أنه حصل بحكم ما جبلت عليه الذات بالفطرة . معنى هذا أن ما نعتبره معرفة للشيء في ذاته ما هو إلا وعي الفعل الذي بواسطته يضطر الباحث . أو العالم إلى وضع شيء في الخارج ؛ فهو يقوم بهذا الفعل بالضرورة ، لا بالاختيار ؛ ويقوم به في نفس الوقت الذي يحدث له فيه الإحساس ، ويحس به على أنه آت من شيء أجنبي عنه « فوعي الشيء لا يعترف به ، على أنه وعي الشيء ؛ وإنما وعي إنتاج تمثّل الشيء » (١)

(١) « فيشته » : « غاية الإنسان » : القسم الثاني منه .

فوعى الذات يتكون إذن من جزئين : وعى إحساسى ،
ووعى نشاطى أثناء إنتاج الشيء حسب أحد قوانين الفكر
الداخلية التى فطر عليها الفكر .

ويلاحظ أن هذا الوعى الثانى تظهر فيه الذات ، ذات إيجابيه ،
لها نشاط وفاعلية . فهى لا تتقبل تعيينات وتغييرات على النحو
الذى كانت عليه أثناء الإحساس ؛ وإنما نراها تنفض عنها خمولها
وتثبت وجودها بإثبات وجود شيء خارج عنها ؛ لأن هذا الإثبات
إخراج لما بها فى صورة تجعله منفصلا عنها ؛ إنها تنقل ،
والنقل نشاط .

وهذا الوعى الثانى يجب أن يعرفه الباحث ببساطة ؛ لأنه هو
فاعله ؛ فوعى إنتاج تمثلى للشيء خارج الذات : وعى حاصل فى
الذات ، ويختلف عن وعى الإحساس من حيث أنه يمثل الذات
العارفة وهى فاعلة ، ولو أنها تظهر وكأنها موضوع للمعرفة ؛ لأن
الشيء الناتج عن هذا التمثيل هو موضوع المعرفة . إنه العالم الممتد .
القابل للإدراك بكلية .

وهنا يتبين لنا كيف أن « فيشته » ينتهى إلى إسقاط العالم
الخارجى من حيث أن له وجود فى ذاته منفصل عن الذات العارفة ،
وينتهى إلى إثبات أن الإحساس وعى لحاله وتكون فيه « الأنا »
سلبية ؛ لأنها تتشكل بمختلف تعييناتها ، وأن الوعى الثانى وعى

الشيء ، وتكون فيه «الآنا» فاعلة ؛ لأنها هي التي تعكس ما بها إلى خارجها ، وأن هذا الوعي الأخير ، يبدو وكأنه مستقل كلية عن الذات العارفة ، ولو أنه هو الذي يوجد فيها الإحساس .

وهنا ينكشف لنا معنى جديد ، وهو أنه كلما اختلف الوعي الأول عن الثاني ، كلما صقلت «الآنا» على العموم ، وحصلت فيها المعارف ؛ لأن «الآنا» لا تحدث فيها إحساسات جديدة إلا إذا ازداد طرحها لما فيها من معرفة إلى خارجها «فالآنا» تتقدم وتتطور بفضل «اللا آنا» . فهما يجب أن يكونا في أخذ ورد مع نفسيهما ؛ لأن «الآنا» السلبية ستتسلح بالإرادة على نحو ما سنبينه بعد قليل ، وتصبح قادرة على تقرير الاستزادة من العلم ، فتخرج ما بها من ثرة إلى خارجها لتلم بها وتجعلها وسيلة إلى المزيد من التحقق بثراتها ؛ وهكذا فكل معرفة جديدة تبنى على السابقة عليها ، وتتم بحكم تحققها فرصة الوقوع على ما تكنه الذات من معارف في ذاتها .

إن «فيشته» لا يرمى إلى وصف ما يجري في الذهن على أنه حوادث متتالية ؛ وإنما هدفه هو إظهار وبيان صلات أفعال الفكر المختلفة ، وبيان كيفية انشقاق كل منها من الآخر وتأثره به ؛ فالذي يريده «فيشته» هو ملاحظة «الآنا» الحى - أى : الفكر أثناء أدائه لوظائفه .

هذا الوعي الأخير وعى مباشر ؛ ولكنه ليس لحالة حاصلة في «الآنا» كذات عارفة ؛ أى في وعيها للاحساس ؛ وإنما هو وعى لموجود يبدو خارج الذات .

إن الذى يريد أن يبينه في هذا الوعي أنه يقع به على الشيء الموجود ، ولا يوجد شيء خارج هذا الوعي ؛ ولذلك فالفرد يعى في هذا الوعي ذاته ؛ لأن هذه الذات هى نفسها هذا الشيء الذى يبدو منفصلاً ؛ هذا الوعي هو ما يعرف لدى «فيشته» بالحدس ، فبالحدس يقع على الموضوع الخارجى الذى ما هو إلا الذات العارفة التى بحكم ما فطرت عليه تلقى بنفسها خارج ذاتها ؛ على نحو ما بينا ؛ فموضوع الحدس هو الذات العارفة وقد عرضت نفسها أمام نفسها ؛ فهذا الوعي وما يترتب عليه من معرفة ليس فى الشيء ولكن يأتى من طبيعة «الآنا» التى تجعل من نفسها «لا أنا» أى موضوعاً لذاتها ؛ وذلك بحكم جبلتها كما ذكرنا . هذا من حيث الحدس الذى هو فعل مفطور فى طبيعة الذات الإنسانية من حيث أنها كائن عاقل ؛ أى : أنه فعل مفطور فى العقل ويتم دون تدخل الفرد فيه — أى : بصفة ضرورية تلقائية ؛ على نحو ما يحدث بالنسبة للاحساس ، وهذا الحدس بعبارة أخرى ما هو إلا الفضاء نفسه .

أما الفكر فهو يمثل أفعال العقل التى تتدخل فيها الإرادة —

أى : التى يعيها الفرد قبل وقوعها ويكون فى مقدوره توجيهها الوجهة التى يريد لها ، فالأشياء الموضوعة فى الفضاء بفضل فعل الحدس تكون بالنسبة للباحث وبالنسبة لبعضها على مسافات متفاوتة . وكل شىء من هذه الأشياء له أثره على الذى يحدث فيه الإحساس ؛ فهناك الإحساس ، وهناك الحدس ، ويتبين الفكر بالبحث أنه هو الذى يوجد العلاقات بينها — أى : أنه هو الذى يربط بينها .

هكذا يتبين لنا الإحساس ، والحدس ، والفكر لدى «فيشته» ويتبين لنا أيضاً كيف أنه قد أسقط وجود العالم الخارجى فى ذاته ولم يعد لديه إلا «الآنا» ، عندما تكون ذاتا عارفة — أى سلبية و«اللا أنا» ، أى «الآنا» ، فى حالة الفاعلية ، أى : عندما تمارس نشاطها فتلقى بذاتها خارج ذاتها لتجعل من نفسها موضوعاً لهذه الذات . ولدينا الفكر الذى يربط بين الذات السلبية والذات الفاعلة ليقرر علاقة الأولى بكل ما تقدمه الثانية لها من موضوعات متباينة متفاوتة .

* * *

يتبين من كل الذى سبق أن «فيشته» قد جعل للذات العارفة صفة الفاعلية إلى جانب السلبية ، وفاعلية لا تكتفى باختيار

موجودات من العالم الخارجى تتفق وطبيعة الذهن على نحو ما فعل
« كانت » ، وإنما فاعلية خلاقه موجدة بناءة ؛ إذ أنها هى التى تعكس
جميع هذه الموجودات العارضة ، موجودات العالم الخارجى من
داخليتها ؛ فهى « أنا » بناءة بجبلتها ؛ فالحدس بالنسبة لها أمر منطور
فيها ؛ فهى موجدة خلاقه بالفطرة .

غير أن « فيشته » ، لم يقف عند بيان فاعلية الذات العارفة فى
صورتها التلقائية لا غير ؛ بل أراد أن يبين أن للذات العارفة
فاعلية اختيارية .

فالسكائن العاقل لا يستطيع أن يرضى بأن تكون الغاية من
وجوده : هى التأمل أو الفكر . بحيث يكون الوقوف على علاقة
العالم الخارجى الذى عكسته الذات ، مع الذات هو هدف هذه
الذات من الحياة !

لقد تأملت نفس « فيشته » ، وتأزمت ثم تبينت أن ما ينقصها :
هو الفعل ، هو العمل ، هو الحركة ، هو الحياة ، إنها تريد أن
تعمل ، وتعمل وتعمل ؛ فهذه هى الغاية من الحياة . وهكذا
نرى أن « فيشته » ، قد آمن بهذه الغاية ، وجعلها هدف الإنسان
من الحياة !

والفعل فى هذه الحالة ليس فعلاً تلقائياً ؛ بل إنه فعل إرادى
— ونلاحظ أن شرط وقوع مثل هذه الأفعال هو مدى اختلاف

«الآنا» عن «اللاأنا» أى : مدى تباين شطرى الذات ، كذات عارفة وموضوع ؛ فكما تباين شطرا ، أو شقا هذه الذات : — كلما تيسر لها أن تثبت وجودها ؛ لأن الفعل الإدارى يقتضى وجود موضوع له يظهر أثره فيه ؛ وهكذا يصبح إيمان « فيشتة » بالفعل ، وبضرورة وجوده — سواء كان فعلا تلقائياً ، أم فعلا إختيارياً : أصلاً لوجود الشيء الخارجى : فالأول ، أى : الفعل التلقائى يطرح العالم خارج الذهن ، والثانى ، أى : الإختيارى يؤكد ضرورة وجوده — أى العالم — خارج الذات العارفة ؛ لى يتيسر له — وهو هدف الإنسان فى الحياة — أن يتحقق ويكون ذا أثر فعال !

وهكذا تتأكد المسئولية الأخلاقية ، التى كانت منتفية بانتفاء ضرورة وجود العالم الخارجى ؛ فهذه الضرورة قد أصبحت واجبة بحكم وجوب تأكيد هدف الإنسان وهو « العمل » هذا الوجوب القائم على الإيمان : الإيمان بالعمل ، أى « بالفعل » ، هذه هى آراء فيشتة فى الإحساس ، والحدس ، والفكر ؛ وقد جعل من هذه المفهومات الثلاث عناصر لمذهبه فى «الآنا» و«اللاأنا» .

* * *

وعند ما عرض فيشته — لأول مرة — مذهبه في المعرفة كان ذلك في عام ١٧٩٣ م في كتابه «أسس نظرية المعرفة»، وكان حينئذ مازال متأثراً بالصورة المنطقية، التي عبر بها الفلاسفة السابقون عن آرائهم في المعرفة؛ فعرض مذهبه في صورة مبادئ ثلاثة، جعلها أسساً لمذهبه.

أما عن المبدأ الأول: وهو مبدأ هوية «الآنا»، فقد وقع «فيشته» على الموجودات المتنوعة التي تطرح نفسها أمام الذات العارفة — وقرر أن يتعالى على هذه الكائنات ويصعد إلى مبدئها. هذا المبدأ لا بد أن يكون خارجاً عنها؛ فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن يتلصقه الفرد كواقعة، لأنه يعلوها؛ فكل علم لا بد أن يكون له أساس يعلوه، ويكون أصلاً له؛ هذا الأصل «مبدأ»؛ الغرض منه شرح وتفسير وجود هذه الوقائع المتنوعة المتناثرة.

غير أنه إذا كان هذا المبدأ يعلو الوقائع بالمرتبة، لأنه يفسرها؛ فهو موجود فيها؛ لأنه هو منظمها؛ ولذلك يصح للباحث أن يبدأ من «الواقعة» — وبالتفكير فيها؛ أي بتجريد ما من كل ما هو عارض، ليس بثابت؛ يستطيع أن يصعد إلى هذا المبدأ. وخصوصاً إذا كانت هذه الواقعة — حسب رأي «فيشته» — موضوع الحدس، والحدس فعل تلقائي من أفعال

الذات تعكس بواسطته ذاتها فتعرضها أمام ذاتها كموضوع هو هذه الوقائع ، هنا يهتم « فيشته » ببيان مدى التحام الذات بالموضوع ؛ فالمبدأ يجب أن يكون بحيث تحتوى الصورة على الفحوى ، والعكس صحيح . وهذا الإحتواء يقينى ، ويقينه مطلق ؛ هذا المبدأ هو المبدأ الخاص بهوية كل شيء مع نفسه — : القضية $1 = 1$.

ويقول فيشته : إن $1 = 1$: حكم ، وإن هذا الحكم فعل ، وأساس هذا الفعل هو أننى موجود — أى : $1 = 1$ أنا موجود ، هذا $1 = 1$ أنا موجود ، هو ما يدل عليه فعل الحكم ؛ فالنشاط الخالص « للآنا » هو الفعل الذى به تضع « الآنا » نفسها بنفسها — وبعبارة أخرى ، إنها : ما هو فعال ، وما هو نتاج لهذه الفاعلية ، فالفعل والمفعول : شيء واحد . وهكذا تصبح $1 = 1$ أنا موجود ، تعبير لفعل يثبت به وجود « الآنا » كذات عارفة .

إن فيشته يُكسب هذه القضية باهتمامه بفحوى « الآنا » الذى هو فعل منتج ، خلاّق ، موجود : صفة أوسع من صفتها المعهودة ؛ وهى صفة الهوية المنطقية : $1 = 1$. إن هذه القضية فى مذهب فيشته تفسر الوجود على العموم بفضل فعل الحدس الذى أنتج « الآنا » .

وبعبارة أخرى : إن هذه القضية لدى « فيشته » تفسر بالطريقة الآتية :

أ هي ١ ؛ لأن «الآنا» التي وضعت «١» هي نفس «الآنا»
التي وضعت فيها «١» وهي أيضاً متعينة بها : أن كل ما هو موجود
ليس إلا بقدر ما هو موجود في «الآنا» لا يوجد شيء خارج
«الآنا» .

«فالآنا» إذا نظرنا إليها من حيث طبيعتها الخاصة بها ، أى
من جهة أنها «أنا» فعالة نقول : إنه بما أنها تضع نفسها بنفسها ، ومن
أجل نفسها ، فنشاطها سيرتد إلى نفسها ؛ فإتجاه هذا النشاط إذا
مركزي . وهذا النشاط المركزي هو القوة الباطنة ، الخاصة ،
المكونة «للآنا» ولكل جسم مادي : $(1=1)$ ومع كل الجسم
لا يوضع إلا من أجل عقل خارج عنه . هو «الآنا» التي تضع
ذاتها لذاتها ، كموضوعة بذاتها ويصبح هذا الموضوع خارجاً عنها ،
ويكون نشاطها عندئذ ، نشاطاً نحو الأطراف على عكس نشاطها
عندما تضع نفسها ، وهو نشاطها المركزي على نحو ما أثبتنا ذلك .

والحقيقة أن هذين النوعين من نشاط «الآنا» في
تناوب مستمر ؛ فـ «الآنا» كما سبق لنا أن أثبتنا ذلك ليست
«الآنا» الميتة ، أى «الآنا» التي جمدها الذهن وقتتها ليلاً حظها
وهي ساكنة ، وخاضعة لسيطرتها : سيطرة السبر والتقسيم ؛
ولكنها «أنا» أراد فيشته أن يبقى لها الحياة ليرقبها وهي في
فعلها ، وهي تؤدي وظيفتها الحقيقية ؛ فأعطانا ، أنا ، فعالة ، لها

نوعان من النشاط : أحدهما مركزي ، والآخر لا مركزي .
ومن الجائز أن يعتبر النشاط الأول ، أى : المركزي — أى :
الموجه إلى « الأنا » ، فى ذاتها نشاطاً يجعل « الأنا » متقبلة للآثار
بحيث يصح لنا أن نعتبرها فى حالة سلبيةته ، على نحو ما بينا ذلك
فى تفسيرنا لما يقصده : بالإحساس — ولو أن هذا النشاط الموجه
« للأنا » ، وهى فى سلبيتها هو من نتائجها أصلاً — وخصوصاً :
أن الإحساس سرعان ما يتدرع بالإرادة^(١) .

وقد بين « فيشته » ، أن هذه « الأنا » الحية يصعب تمثيلها ،
ويجب أن يعتبر الباحث نفسه كالباحث فى « علم وظائف الحيوان » ،
مثلاً ، الذى يحاول تحديد وظيفة كل عضو فيرقبه وهو مع الكل
الذى هو جزء منه ، أى : يرقبه وفيه الحياة .

إن القضية ١ = ١ تتضمن ازتداد نشاط « الأنا » إلى ذاتها ،
إذ أنه بالآلف الثانية يشار إلى ما وجدته « الأنا » التى جعلت
نفسها موضوعاً للتفكير ، فيما وجدته فى نفسها ، وكأنه وضع
فيها ، لأنها وضعتة فعلاً من قبل ذلك فى داخل نفسها ؛ وبهذا البناء
يصل « فيشته » إلى وعيه لذاته ، ويعطى لهذه الذات تمثلاً ، أو تصور :
هو تصور الفعل الحدسى — أى : الفعل الذى ينتج موضوعاً
متحداً مع الذات العارفة .

(١) أنظر ص ٧١ السابقة من هذا الكتاب .

ونلاحظ أن « فيشته » ، على الرغم من الصفة النفسية التي يضيفها على هذه القضية : حريص على إبراز مظهرها المنطقي وذلك لأنه يريد أن يقيم مذهبه الفلسفي على مبدأ يقيني : منطقيا ولو أنه يرغب في أن يعطى لهذا المذهب في نفس الوقت قيمة واقعية إلى جانب قيمته الصورية وهذه الواقعية ليست في التجربة ، فمذهبه يعلو فوق التجربة . إن الواقعية التي يريد لها هي الواقعية التي يعطيها لمبدئه في فهمه لمعنى الحدس . هذه فكرة سريعة عن المبدأ الأول كما صوره فيشته عام ١٧٩٣ م في كتابه « نظرية المعرفة » .

وقد حدث لهذا المبدأ بعض التطوير عام ١٧٩٧ م حينما ألحق الفيلسوف كتابه الأول في نظرية المعرفة بملحق ، بين فيه كيفية الوقوع على مبدأ الهوية بالرجوع إلى النفس دون الاهتمام بهذه الصيغة المنطقية للمبدأ ، فهو يرى أنه يكفي لتبيين « الأنا » وتصور بنائها أن نفكر في أنفسنا ، وأن ننظر إليها ، مركزين اهتمامنا فيها ، بفعل تعقل الذات نحصل على وعي « الأنا » فوعينا بالعلو موجود فينا ، وما علينا إلا أن نقرر ما نريد أن نقع عليه حتى نجده .

ويرى « فيشته » أنه — لكي يحقق هذا الوعي : يجب أن نستبعد من ذهننا كل موضوع غير الذات — أي : كل ما يصح أن يكون قد نفذ إلى الوعي في الآونة التي نفكر فيها في الذات مثل تمثيل كوب ماء ، أو منضدة أو حائط أو أي شيء يحيط بنا — وأول

ما يلحظه « فيشته » ، في أثناء تفكره هذا أن ذاته : نشطة ، حرة ؛ وذلك لأنه تمكن من انتزاعها من أشياء أخرى محيطة بها إلى ذاتها ، وهذا الانتزاع قد تمّ بالتجربة ؛ ثم وعى هذا النشاط هو أهم ما في عملية وعى الذات — أى : أنه بعبارة أخرى : الشرط الأول لتفهم بناء فيشته — ثم يطلب فيشته من الباحث أن يتبين أنه أثناء تفكره في الحائط مثلاً يجب أن يكون في هذه « الأنا » فعل متعين هو وعى النشاط « الأنا » كذات مفكرة في الحائط ، ويبدو الشيء الذى يفكر فيه الفرد مخالفاً للذات ؛ ثم عندما يفكر الباحث في نفسه يرى أنه أرجع إلى نفسه نشاطها ، لأن الذات المفكرة الفاعلة ، والموضوع الذى يفكر فيه : شيء واحد : هو « الأنا » .

و « الأنا » هي تطابق الفاعل والموضوع — أو الذات العارفة والموضوع ؛ ففكرة « الأنا » عبارة عن فعل « الأنا » مردود على نفسه ، والعكس صحيح فإن فعل ارتداد « الأنا » هذا على نفسها يعطى فكرة عن « الأنا » ولا شيء غير ذلك . وفعل « الأنا » هو الحدس ؛ فالحدس العقلي هو إذن مصدر التصور . والحدس يتطلب تحقيق وعى الذات وهي فاعلة . إن الذات عندما تفكر في شيء — ثم بناء على أمر من الباحث — تنتقل نفسها من التفكير في هذا الشيء إلى التفكير في شيء آخر ؛ ثم إلى التفكير في نفسها ، وهكذا ؛ فـ « الأنا » تنتقل من حالة سيكون

قصيرة إلى حركة ؛ ثم إلى سكون ، وهكذا ؛ ففعل انتزاع «الآنا» ، هو الذى يسمح بوعى نشاط ، أو فاعلية هذه «الآنا» ، الحدسية .

ثم إن هذا الانتزاع يقتضى أو يشترط الحرية ؛ وقد سبق لنا أن بينا أن هذه الحرية صفة من صفات بعض أفعال الفكر دون الأخرى ؛ وأنها شرط لأفعال الإرادة أيضاً التى لا تثبت إلا بإثبات تمايز الذات العارفة عن الموضوع^(١) ففعل الحدس العقلى لا يوجد فيها وراء المظاهر المحسوسة — أى فى عالم منفصل ، بحيث يكون فعل أبدي مطلق ، كامل فى نفسه ، لأنه يوجد مباطناً للوعى ، بحيث يكون فى الحقيقة مصدراً أول لهذا الوعى ، وهو بالضرورة مرتبط بالإحساس وبالفكر على نحو ما تبين لنا ذلك من تفسيرنا للفاهيم الثلاثة التى شرحناها فى بداية هذا البحث — وهى : الإحساس ، والحدس ، والفكر . ثم ما ذكرناه من أن الفكر هو الذى يربط بين كل من الإحساس ، والحدس ، بالمعنى الفيشتي .

ويلاحظ أن المبدأ الأول ليس فى مقدوره أن ينتج بمفرده يقينيات الوعى الواقعى ، فلقد أراد « فيشته » ، بهذا المبدأ أن يعبر عن الآنا ، وهى فى حال الفكر الخالص .

أما المبدأ الثانى ($1 = 1$) أو (1 ليس 1) فقد وضعه

(١) انظر ص ٧٢ السابقة من هذا الكتاب .

« فيشته » ، ليكمل به المبدأ الأول . إن المبدأ الأول يمثل الفكر الخالص أو الوعي الذاتي الخالص . وعى الذات لذاتها من حيث أنها ذات عارفة ، وعى لوجودها أو لطويتها الخالية من أى عنصر يشطرها إلى « ذات » ، و « لا ذات » ، أو « أنا » ، و « لا أنا » ، ففعل الوضع الأول وضع الذات من حيث أنها ذات لا غير ليس فيه معنى أى وجود خارجى منبسط خارج الذات . ولذلك قرر فيشته أن يضع مبدأ آخر مناقضاً للأول وهو مبدأ « اللا أنا » .

فالفكر لا يستطيع أن يؤدي وظيفته أى أن يفكر دون أن يكون هناك موضوع قابل للتعقل ، بحيث تصبح الذات العاقلة أو المفكرة مستحيلة الوجود بدون ما سماه « فيشته » بـ « اللا ذات » ، أو « اللا أنا » ، التى هى موضوع « الأنا » . وهذا الأمر لا يمكن استنتاجه من المبدأ الأول ، فهو لا يشتق منه ، وإنما هو أمر يتقرر ، أى فرض يفرضه « فيشته » ، لأنه يتبينه فى نفسه كواقعة لا بد من إثباتها فهذا ما يقدمه له تمثله الموجود أو المتحقق فيه وهذا الفرض من الناحية المنطقية مناقض للفرض الأول أو المبدأ الأول . فالأول مبدأ « الأنا » ، والثانى مبدأ « اللا أنا » ، وهو الذى يجعل المعرفة ممكنة ، ويضيف لبنة جديدة فى بناء نسق « فيشته » ، وهذا المبدأ الثانى مبدأ يقع عليه الباحث بصفة مباشرة وضرورية فى نفسه .

إن (ليس أ) دعوى مناقضة لـ (أ = أ) . ولذلك نرى

« فيشته » ، يثبتها على أنه يستحيل اشتقاقها من الدعوى الأولى ؛
لأن التناقض من حيث أنه تناقض يقع عليه الباحث في نفسه .
فكل دعوى لها في الفكر نقيضها . فهذه هي جبهة النفس الإنسانية
أو طبيعتها التي فطرت عليها ، وبين « فيشته » أن وضع النقيض
يقتضى أولاً تحقق وضع ما يناقضه أصلاً أي وجوده ، ولذلك
يعتبر أن المبدأ الأول يشرط الثاني أي أن هذا الأخير مشروط
به . فلكي يكون « مناقضاً » يجب أن يكون « موجوداً أصلاً »
غير أنه يجب أن نلاحظ أنه إذا كان المبدأ الثاني مشروطاً بالاول
فهو مشروط به فقط ، بمادته لا بصورته . إذ أن صورة التناقض
يقع عليها الفرد أصلاً في نفسه فهي غير مشروطة أي مباشرة
كما سبق أن أثبتنا ذلك ؛ ومعنى هذا أن كل ما هو مغاير للذات
العارفة هو « لا أنا » ، توجد « الأنا » بحكم طبيعتها ومن هنا
ينتفي وجود واقع خارجي مستقل في ذاته عن الذات العارفة .
فكل ما يبدو مستقلاً عن الذات العارفة ، ويبدو في ذاته ، هو هذه
« اللا أنا » ، ويلاحظ أنه ليس لأن « اللا أنا » تتميز بما لا تتميز به
« الأنا » حتى أصبحت مناقضة لها ؛ بل لأنها مناقضة لها ، الأمر
الذي ترتب عليه أن وصفت بصفات مغايرة لتلك التي توجد
في « الأنا » ، بمعنى أن التمثل ذاته هو الذي يتضمن التناقض في
ذاته أصلاً . أو بعبارة أخرى : لن يكون في استطاعة الفرد أن
يمثل أي شيء لو كان فعل التناقض ليس موضوعاً أصلاً في

«الانا، أى موجود فيها بالفطرة .

ثم بما أن هذا المبدأ الثانى يكشف عن فعل مشروط بفعل آخر ، فيجب أن يستمر هذا الفعل الآخر لى يكون التناقض ممكناً ، ومن هنا كان من الضرورى أن تبقى «الانا، هى لى تتحقق «اللا انا، أى أن تحتفظ «الانا، بهويتها : (1=1) .

وبالتفكير فى هذه القضية نضع للذات العارفة (مناقضة ؛ ويجب أن نلاحظ دائماً أن صورة هذا المبدأ ، وإن كانت موجودة فى الذات بالفطرة إلا أنه يجب أن تعتبر مشروطة إلى حد ما بالمبدأ الأول الذى يشرط مادة المبدأ الثانى وما الصورة إلا صورة لمادة .

أما المبدأ الثالث فقد احتاج إليه «فيشته ، بعد إثباته للمبدأين الأول والثانى .

لقد بينا أن المبدأ الثانى يناقض الأول ولكنه لا يحذفه ، لأنه مشروط به . فهو كما بينا ذلك مثبتاً له وبالتالى مثبتاً لذاته . فالمبدأ الثانى يحذف نفسه ، ثم يشبثها ، إذا «فالانا ، و «اللا انا ، موجودتان ، وإذا كان الأمر كذلك فهل هويتها محذوفة ؟

للاحتفاظ بأمر هذه الهوية يجب أن يكون فى الوعى مبدأ ثالثاً يربط بين هذين المبدأين السابقين ويكون مثلهما من نتاج فعل فطرت عليه النفس . هذا المبدأ لا بد من وجوده لأن الذى يحدث

أن «اللا أنا» لا تحذف «الأنا» فهذا المبدأ يؤلف بينهما . إنه إذا فعل ظاهر الأثر ، وأثره هو التأليف .

إن لدينا ١ و ١ يجب أن نربط بينهما . فكيف نوحده بين الوجود واللاوجود ، بين الواقع ونفى الواقع ؟

يكون ذلك ممكناً ، إذا حذفنا كل^١ الآخر . وليكن هذا الفعل هو الذي ينتج هذا التحديد . فـ «الأنا» لا تشعر بوجودها إلا إذا حددتها «اللا أنا» و «اللا أنا» لا تتعين وتثبت إلا إذا حددتها «الأنا» وبتحديد كل منهما للآخرى تنتج الطبيعة بأسرها .

معنى هذا أن كل حقيقة لا توجد مستقلة في ذاتها وإنما توجد في الذهن . وكأن «الأنا» و «اللا أنا» عوارض لجوهر فرد . هذا المبدأ الثالث هو «مبدأ التأليف» .

فالمبدأ الأول إذا خال من كل تعيين ، إنه وعى خالص ، والمبدأ الثاني يعطينا فكرة الوجود ، أى أنه يبين لنا «اللا أنا» في مقابل «الأنا» ولا نحصل على تعيين ثابت للجزئيات إلا بالمبدأ الثالث حيث يستمر تناقض «الأنا» و «اللا أنا» فتتعين الموجودات .

هذه هي المبادئ الثلاثة التي وضعها «فيشتة» ليعبر في صورة منطقية عن مقومات أو أصول نظريته في المعرفة . لقد أراد بهذه الصيغة أن يكسب نسق نظريته يقيناً يعادل يقين

الرياضيات دون أن تكون هذه الأصول بمثابة لما عليه الرياضيات
من جمود .

فكل أصل منها أو كل مبدأ من هذه المبادئ يقع عليه
« فيشته » أثناء قيام النفس بعى ذاتها ويقع عليه بفعل إرادى من
قبله . فهذه المبادئ وإن كانت لها هذه الصيغة الثابتة ، إلا أنها
تعبّر عن « أنا ، حية تقوم بوظيفتها كما ذكرنا . « أنا ، تعى نفسها
أولا ، « كأنا ، موجودة وهذا الوعى لا يتم إلا و « الأنا ، متنبهة
لنفسها متيقظة ، مريدة للوقوع على حقيقتها ، فأساس كل مبدأ من
هذه المبادئ : نشاط وحركة واقعيتين فى النفس ، فى داخليتها .

كما أن أساس كل مبدأ تقرير إرادى من قبل الذات العارفة .
وهذا أمر له أهميته . وقد سبق أن أثبتنا أهمية هذا التقرير
الإرادى فى بداية حديثنا عن هذه المبادئ ، إذ أنها كلها ترمى
إلى تحرير الذات العارفة من ضغط آلية الواقع الخارجى . وقد
تحققت هذه الغاية بما أنه قد ثبت أن هذا العالم ليس له وجود فى
ذاته ، وإنما هو من خلق وإيجاد الذات نفسها . وهنا تمكن
فيشته « من إثبات حرية الفرد ، فهو الذى يقرر ، وهو الذى
ينفى ، وخصوصا وأنه قد تبين أن « الأنا ، تتعین . وقد فهمنا
ما يقصده « فيشته » بالتعین ، إنه إخراج الذات لما بها من ثراء
إلى خارجها ، أقول : إن « الأنا ، تتعین كلها احتسكت بنفسها ، أى

كلما كان هناك أخذ ورد بين شطريها وأن «الآنا» إلى جانب ذلك لا تسكتني بمجرد المعرفة بل ترمى إلى العمل ، فهذه هي غاية الإنسان من وجوده وهذه الغاية هي التي تثبت ضرورة وجود العالم الخارجى فى صورته هذه التى يبدو فيها منفصلاً عن الذات العارفة حتى تستطيع هذه الذات أن تمارس نشاطها ، وإلا ما استطاعت أن تتعين كما ذكرنا ، وبقيت فى حال الفكر الخالص أو الوعى الخالص الذى يتضمن العالم بأسره فى ذاته ولا يخرج هذا العالم إلا إذا قرر الفرد الوقوع على مزيد من المعلومات . فتكون بذلك الذات العارفة فى أخذ ورد مع نفسها بحيث تصبح إيجابية الأثر بالإرادة لا بإحساس ؛ فالإحساس قد جعلها سلبية كما ذكرنا .

إن «اللا أنا» إيجابية بفضل أنها هى التى تؤثر فى الذات العارفة وتخلق فيها مختلف إحساساتها «والآنا» تكون إيجابية بفضل إرادتها التى تقرر التحقق بمزيد من المعرفة .

* * *

لقد اتبع «فيشته» لتحصيل هذه المبادئ منهجاً لم يسبق إليه . فقد أثبتنا أنه بعد أن فشل فى أن يجد لحيته مكاناً بين موجودات العالم الخارجى ، كعالم منفصل عنه ، غريب عليه يفرض نفسه عليه فرضاً ، ليقيده ويحد من انطلاقه ورغباته اتجه إلى داخلية نفسه ، فوجد فيها المخرج ، ووقع فيها المعين الذى

هياً له فرصة إقامة نسقه كما ذكرنا . وبهذا تحدد منهج « فيشته » ،
فهو ليس بالمنهج العقلي الخالص الذي لا يتم إلا بالعلاقات
المنطقية الصارمة لا غير ، وهو ليس بالمنهج التجريبي الذي يتوجه
إلى الواقعة الخارجية في ذاتها ، ويجعل لها مكان الصدارة في توجيه
بحثه وتحديد نتائجها ، كما هو الأمر بالنسبة للعالم الطبيعي مثلاً ؛
ولأنما هو منهج يقوم إلى حد كبير على النظر الداخلي ، أى على سبر
النفس والغور فيها . فهو منهج نفسى أولاً وقبل كل شيء ، ولو أن
نظرية « فيشته » لا تنتمى إلى علم النفس لأن هذا الأخير يعتمد
على التجربة ونظرية فيشته تقوم على التأمل الداخلي ، تأمل النفس
كوحدة وهى تؤدي وظيفتها . إنه يقع على الحقيقة بما يسميه
« بالحدس » وقد سبق أن لجأ « ديكارت » ، « وكانت » ، نفسه
إلى الحدس عندما وقع الأول على « أنا أفكر إذا أنا موجود » ،
ووقع الثانى على « أنا أفكر » وجعلها المنفذ الذى يشكل ويصور
كل معرفة . « فالأنا أفكر » الكانتية منطقية أكثر منها شيئاً آخر .
ولذلك كانت أصالة « كانت » ، فى منهجه النقدي وأصالة ديكارت
من قبله فى اكتشاف الوجود بحدسه وأصالة « فيشته » ، من بعدهما
فى أنه أظهر بدراسته لداخلية مفهوم « الترانساندانتالية » ، وظيفة
النفس الإنسانية وبين المبادئ التى يقوم عليها تحصيل المعرفة .
فمنهج « فيشته » النفسى قد سار منذ البداية فى طريق مخالف
لطريق كانت وغيره إذ أنه التفت لداخليته لاثنتين حدود مقدرتها

بالذات كما فعل « كانت » ، وإنما ليسير بها رويداً رويداً مع نفسها ،
مؤمناً بأنه يحقق في كل خطوة يخطوها مع هذه النفس للتعرف
عليها تقدماً يتحقق بالذات في وعيه : وعيه لذاته ، ووعيه
للأشياء التي ما هي إلا ذاته على نحو ما تبين لنا ذلك .

غير أنه إذا كان التأمل الداخلي للنفس وهي تؤدي وظيفتها
كان طريقه الذي لجأ إليه ليتعرف على هذه النفس ، فقد اضطر
عند عرض آرائه أن يلجأ إلى الاستدلال والجدل والتركيب .

لقد عمل « فيشته » على إثبات إمكان وعي الذات بما فيها
من نواحي متعددة ؛ وبما أن وعي الذات أساس إمكان قيام
التجربة ، فكان « فيشته » قد عمل على ردّ الفلسفة النقدية الكانتية
إلى مبادئها أو شيّد بذلك بناء الوحدة المطلقة التي جمعت شمل
اللمحظات المبعثرة التي كانت تحدث عنها الفلسفة النقدية .

هذا البناء يكشف عن مثالية بالضرورة ، إذ أن استنتاج
وجود العالم وحقيقة الأشياء على النحو الذي أراده « فيشته » ،
يتطلب من الباحث أن يتعالى على التجربة ليتيسر له التنفيذ إلى
مصادرها الأولى ، التي لا يمكن أن تكون إلا متفقة مع هذا الواقع .
إن تعاليه على الواقع ^(١) يأتي من أنه ينظر إليه من داخلية ،

(١) لا يجب أن ننسى أن « فيشته » عندما كان يؤرخ للثورة الفرنسية
قد وقف نفس الموقف من أحداثها ، إذ لم ينظر إليها على أنها مجرد حوادث لها
سلسل زمني لا غير ، وإنما صعد إلى للبأدى المؤدية إلى هذه الأفعال .

إذ أنه أثبت بذلك أولوية الذات العارفة على ما يسمى بالواقع الخارجي وهو ملحق به لأنه يدرس داخلية ، وهي في صراعها مع هذا الذي يسمى بالواقع الخارجي ، أي أثناء أداء وظيفتها كما ذكرنا .

فنظرية فيشته في المعرفة لا تقنن الواقع ، فهو واقع حي ، وحيوته تجعله يفلت من كل تقنين وتشريع يكون الغرض منه التقييد من طبيعته ، وإنما هي تسمح فقط بتفهمه ، إنها تكشف عما في الذات من ثراء لا يفنى . إذ أن هذا العراك أو التلاحم بين «الآنا» و «اللا أنا» هو الذي يحرك رواسب الذات فتظهر وتنمو وتزدهر ويحدث التقدم : تقدم مطرد لا رجعة فيه ، ولا توقف ، فكل ما يحدث في النفس ، تحقق لها وتقدم فاحتسكك «الآنا» و «اللا أنا» تتولد عنه صيرورة الكون .

كتاب

غاية الانسان

للفيلسوف الالماني فيشته

القسم الأول

الشك

موجز

١ - اطمأن «فيشته» إلى معرفة العالم الخارجي، والمشكلة الآن

هي معرفة ذاته :

يصرح فيشته بأنه قد أطمأن إلى معرفة العالم الخارجي التي بذل في تحصيلها جهداً كبيراً ؛ لأنه لم يقبل حقيقة من الحقائق إلا بعد فحصها وتمحيصها مطبقاً عليها المنهج العلمي الحديث . والمشكلة الآن هي أن يعرف نفسه وغايته من الحياة . ويثبت فيشته أنه يملك إجابة عن هذا السؤال تلقاها منذ زمن بعيد ، ويتذكرها بغموض ؛ لأنه تقبلها دون فحص أو بحث - عن طريق السمع - وهو غير راض عنها . ويتعجب من أنه قد قبل تأكيدات الآخرين في مسألة كمذه تجيء في المرتبة الأولى من حيث الأهمية فكأنه بذلك يقدر الغير أكثر من تقديره لنفسه . ويرى أن قبول هذا الوضع يجعله في موقف سلبي ، وهو لا يريد أن يبقى في هذه

السلبية ، ويقرر الخروج منها إلى إيجابية فعالة حتى تتحقق له معرفة نفسه ومصيرها ، بنفس الثقة التي يعرف بها أمور العالم الخارجي . وبما أن كل معرفة جديدة تحصل في النفس بالاعتماد على معرفة يقينية ، سابقة عليها — يقرر فيشته : أن يبدأ بحثه بما هو معلوم لديه ، وكان سلبيا في صقل ذهنه — وهو العالم الخارجي — ويأخذ في إثبات ملاحظاته عن هذا العالم ليعرفنا به .

٢ — كل ما في العالم الخارجي متعين ، متحدد ، بحيث أن كل

جزء فيه مرتبط بالكل :

يتبين فيشته أن كل ما في العالم الخارجي يتصف بالتحديد والتعين ، والتغيرات الملحوظة فيه تسير طبق قوانين ثابتة لا تتغير ، فلا يوجد بناء على ذلك اختيار في الطبيعة ، هذه القوانين الثابتة تجعل الحوادث متسلسلة ، وهذا التسلسل يربط الجزء الملبوس بالكل ، فكل موجود مترتب على موجود آخر سابق عليه ، والذي جعله يفرض وجود هذا التسلسل : أنه تبين أن الموجود الجزئي ناقص ، والذي جعله يراه على هذا النحو : أنه تبين فيه سلبية ، فأوجب وجود إيجابية تقابلها بمعنى أن التغيرات لا توجد نفسها بنفسها فاضطر إلى التفكير في قوة فاعلة ، وانتهى به بحثه في هذه القوة الفاعلة إلى أنه تبين أنها تنتج الظاهرة بصفة ثابتة لا تقبل الخطأ ، إذ منها مبدأ فاعلية يؤثر في ظهور الظاهرة الملبوسة إلى جانب أثر الظروف المحيطة

بالظاهرة ؛ وأعطى لبيان ذلك مثال الزهرة . . . فالطبيعة إذا
كل متهاك ؟

٣ - وضع الإنسان في هذا التسلسل :

يسترسل فيشته في تفكيره ويتبين أن الإنسان لا بد أن يكون
مصيره مرتبط كل الارتباط بهذا العالم ، حتى إنه قد يترتب على
تحرك ذرّة من الرمال أن يموت أحد أجداده ، وألا يولد ؛ فما هو
إلا حلقة من حلقات سلسلة الضرورة القاهرة في الطبيعة ثم يدرس
وجوده منذ ولادته فيرى أن القوة العامة هي التي أوجدته - تماماً -
كما هو الأمر بالنسبة للموجودات الأخرى في الطبيعة ؛ غير أنه
يتبين أنه يختلف عن الموجودات الأخرى ؛ لأن فيه وعي ؛
فهذا هو الذي يميزه عن غيره من الموجودات . وفيه قوى أولية
ثلاث : النامية ، والمحركة ، والمفكرة . ويتبين أن كل منها لا توجد
الأخرى . وأن آثارها تبقى إلى وقت معين ؛ وهكذا ، استدل
على فترة حياته ، ثم إن وجوده يتعين في نطاق الوجود العام ؛
هذا ما ينتهي إليه بعقله ا

٤ - الوعي المباشر يكشف له عن شعور بالحرية :

غير أن فيشته يتبين أن لديه في بعض الأحيان شعور بالحرية ؛
وفي بعض الأحيان الأخرى شعور بالجبر والضرورة والتقييد
ضمن هذا النظام العام - ثم يتبين أن وعي الطبيعة يحدث بعد وعي

ذاته وعن طريق هذه الذات ، ومعنى هذا أن الأشياء الخارجية ليست مصدراً من مصادر المعرفة - كما تبين أنه يعنى ذاته مباشرة ويعنى الأشياء الخارجية بالاستدلال . ويقع على إرادتها ومالها من إيجابية فعالة - كما أن ما فى داخلية نفسه من شعور بالندم يثبت أنه ليس آلة صماء ، ولا موجود جامد كالوجودات الأخرى من الجمادات .

هـ - التناقض يوقعه فى حيرة ١

إنه يشعر أحياناً أنه هو الذى يعمل إرادته فى الأشياء دون تدخل عوامل خارجية عنه - وهذا الشعور المؤقت سرعان ما يتلاشى ويحل محله شعور بوقوعه تحت سيطرة القوى الطبيعية الغاشمة ؛ حيثئذ تتوقف إرادته وتحتفى حريته ويرى أن الطبيعة هى كل شئ ؛ فأين هو من هذا كله ؟ هل هناك حرية ؟ أم لا ؛ .. أين الحقيقة ؟ وما هى ؟ إنه يتألم لتخبطه فى بحور الشك .

الشك

١ - إني أعتقد أنني أعرف الآن جزءاً كبيراً من العالم الذي يحيط بي ، ولم أضن بجهد أو عناية لتحقيق ذلك ؛ إذ أنني لم أصدق إلا فيما اتفقت عليه شهادة الحواس والتجارب المتكررة ، فلقد لمست ما رأيت ، وحللت ما لمست ، وعاودت الملاحظة مراراً ومرات ، وقارنت بين مختلف الظواهر ، ولم أصدق فيما توصلت إليه من نتائج إلا بعد أن تبينت الروابط التي تربط بين هذه الظواهر ، وتمكنت من تفسير كل ظاهرة بالآخرى ، واستنتج كل من سابقتها ، وكنت أتوقع النتيجة ، فيثبت لي بالملاحظة أنها تتفق واستدلالي ، ولهذا أصبحت الآن موقناً بصحة هذا الجزء من معارفي ، كما أنني موقن بوجودي . إني أتجول بخطى ثابتة في هذا الجزء الذي أعرفه من هذا العالم ، ولا أضن بحياتي وراحتي - في أي لحظة - في سبيل إثبات صدق اعتقاداتي هذه .

٢ - ولكن من أنا ؟ وما هي غايتي ؟

هذا سؤال قد يبدو أننا لسنا في حاجة إليه . فقد تلقيت منذ زمن بعيد تعاليم بهذا الصدد ، غير أنه يلزمني - وقت غير قصير - لا تذكر ما سبق لي أن استمعت إليه طويلاً ، وتعلمته ، واعتقدت فيه .

٣ - تم كيف توصلت إلى هذه المعارف التي أتذكر
بغموض أنني أملكها ؟

هل كنت مدفوعاً بحب استطلاع قوى ، فشقت لنفسي ،
وباجتهادي طريقاً وسط الظنيات والشكوك والمتناقضات ؟

هل عند ما ظهر أمام عيني شيء قابل للتصديق ، توقفت ،
وبحثت وأعدت البحث لا تبين الحق ، وأنرت لنفسي الطريق ،
وقارنت إلى أن صدر صوت من داخليتي يدعوني إلى التصديق.
مثبتاً لي أن هذه حقيقة صادقة لا تقبل الرفض قائلاً : « ها هو ،
ها هو الحق ، الذي يوازي شعورك بأنك تعيش ، وأنت
موجود ، ؟ لا ، لا أذكر أنني مررت بمثل هذه الحال ، فالذي
حدث أنهم ألقوا إلى بالتعالم فيما يتعلق بهذا الأمر ، دون أن
تطلب نفسي هذه التعالم . لقد قدموا لي الجواب قبل أن أتوجه
إليهم بالسؤال . وقد أنصت لما قيل ؛ لأنه لم يكن في استطاعتي
أن أتجنب ذلك .

وقد بقي ما قيل لي في مخيلتي بفعل الصدقة ، إذ أنني لم أوجه
اهتمامي لدراسته وتركته كل ما تلقيت كما هو على حاله في مخيلتي .

٤ - كيف يمكن إذن أن أقنع نفسي بأنني أمتلك فعلاً
معلومات تتعلق بهذا الموضوع الخاص بالتفكير ؟ فإذا كنت
لا أعرف ولا أقنع إلا بما توصلت إليه بنفسي ، وإذا كنت

لا أعرف معرفة حقيقة إلا ما تعليته من خلال تجربتي الخاصة
فيمكنني أن أقول :

لاني لا أعلم شيئاً عن غايتي من الحياة ، أو أنني أعلم فقط ما ألقى
إليّ به الآخرون ظانين أنه هو العلم . والشئ الوحيد الذي في
امتطاعتي أن أؤكدده ، فيما يتعلق بهذا الأمر هو أنني سمعت هذا
أو ذاك من الأقوال بصددده .

٥ - وبالتالي فبينما درست بدقة كبيرة ما يجيء في المرتبة
الثانية من حيث الأهمية ، اعتمدت فيما هو أهم على اعتقاد
الآخرين وعليهم ، وفرضت أنهم قد توفرت فيهم - فيما يتعلق
بأسمى وأرفع المسائل الإنسانية - نزعة حقيقية صادقة للدراسة
والفحص والتحصيل لم تتوفر فيّ ؛ فكان تقديري لهم يفوق
بكثير تقديري لنفسى .

٦ - ولكن ما يعرفون أنه حق ، كيف استطاعوا معرفته
ما لم يكونوا قد حصلوه بتفكيرهم الخاص ؟ ولم لا اقع بتفكيري
على نفس الحقيقة ، طالما أنني مثاهم ؟ كم أتكر لقيمتي ، وأحقر
نفسى !

٧ - لا أريد أن يستمر الأمر على هذا النحو، فمنذ هذه اللحظة
أريد أن أسترد حقوقى وأسترجع قيمتى الواجبة لى . سأستعيد
كل ما هو دخیل علىّ [أى ما ليس من ثمار مجهودى] وأنمساك

بضرورة فحص وتمحيص كل شيء بنفسى ، وإذا كانت رغباتى
المستترة تنتهى بى فى بحثى إلى ادعاءات أو أحكام سابقة . وأجد
فى نفسى ميلا إلى توكيد بعضها فأستنكر من نفسى هذه الرغبة
ولن أجعل لها فرصة توجيه أفكارى . سأعمل على ذلك بدقة
وعناية كبيرتين . سأكون صريحا وصادقا مع نفسى . وسأرحب
بكل ما يبدو لى حقيقياً . أريد أن أعرف وأعرف .. إني متأكد
من أن الأرض ستحملنى إذا ما وضعت عليها قدمى ، وأن هذه
النار ستحرقنى إذا ما اقتربت منها ؛ وإني لأريد أن أعرف
حقيقة نفسى ومصيرها بنفس الثقة التى أعرف بها مثل هذه
الأمياء . وإذا كان هذا غير مستطاع ، فإننى أريد أن أعرف أنه
فعلا كذلك . وهذه النتيجة سأقبلها وأخضع لها . طالما أنها تمثل
الحقيقة ...

ولنسرع الآن فى الشروع فى محاولتنا هذه :

٨ - إني أمسك بالطبيعة المتغيرة لحظة من الزمن . وأثبت
نظري عليها فى هذه اللحظة الراهنة ، وأفكر فيها مليا ، أفكر
فى الطبيعة التى صقلت بدراستها ملكة تفكيرى وانتهيت فيها
بتعلق بها إلى نتائج لما قيمتها .

٩ - إني محاط بأشياء أشعر أننى مضطر إلى قبولها كوجودات
قائمة بذاتها - متميزة الواحدة من الأخرى - إني ألمح

نباتات وأشجاراً وحيوانات ، وأضني على كل منها صفات وخواص مميزة . فهذا النبات له شكل معين ، وذلك له شكل آخر ، وهذه الشجرة هذه الورقات . ولتلك أوراق أخرى مخالفة في هيئتها للأولى .

١٠ - إن كل شيء له عدد معين من المميزات خاص به ، لا زيادة فيه ولا نقص بحيث إذا تساءل متسائل عن شيء ، أجاب الذي يعرف هذا الشيء معرفة جيدة بما يقطع شكوك السائل . فكل ما هو كائن ، إما أنه كذلك ، أو ليس كذلك ، شيء أو ليس بشيء ؛ فهو إما ذو لون أو ليس ذا لون . ولونه هو هذا ، أو ليس هذا ، وهو ذو طعم أو ليس ذا طعم . قابل لللس أولاً ، وهكذا .

١١ - فكل شيء له خاصية من هذه الخواص بدرجة معينة محددة . ولو كان هناك تدرج لصفة ما من هذه الصفات وأردت أن تقع على هذا التدرج في شيء من الأشياء ، لو وجدت أن ما لهذا الشيء من هذه الصفة محدد معين ، لا زيادة فيه ولا نقصان فإذا قست مثلاً طول شجرة ما فهذا الطول محدد ليس فيه زيادة ولا نقص . وإذا فحصت اللون الأخضر لأوراق هذه الشجرة فسيكون لونها لونا أخضر معيناً ، ولن يكون أغرق ولا أفتح مما هو عليه ، حتى إنه لا يمكنني أن أرى تدرجاً في هذا الوصف المتعين الثابت . وإذا ألقيت بنظري إلى تلك الشجرة الأخرى ، وتبينت

أنها في حالة نمو ، وفي مرحلة معينة من هذا النمو ، فلا يمكن أن تكون غير ذلك بأي حال من الأحوال . فكل ما هو كائن معين محدد عامة . فهو ما هو ، ولا يمكن أن يكون غير ذلك ، وهذا أمر مؤكد بصفة مطلقة .

١٢ - وليس معنى هذا أنه لا يمكنني أن أفكر في أشياء تتأرجح بين متناقضين . فمن الأكيد أنني أستطيع أن أفكر في أشياء غير متعينة . إن في مخيلتي أفكاراً تربو على النصف من هذا النوع غير المتعين .

ففي إمكانني أن أفكر في الشجرة على العموم : هل لها أوراق وثمار أم لا ؟ وفي حالة الإجابة بالإيجاب ما عدد هذه الأوراق والثمار ؟ وإلى أي صنف من صنوف الأشجار تنتمي هذه الشجرة ؟ وما هو ارتفاعها ؟

وهكذا . . . هذه أسئلة تبقى كلها بدون رد . وعندئذ يكون فكري في حالة لا تعين ، طالما أنني أفكر في الشجرة على العموم ، وليس في شجرة معينة .

ويلاحظ أنني أنكر الوجود لهذه الشجرة على العموم . للسبب نفسه ، وهو أنها غير معينة ولا محددة الصفات . فكل ما هو حقيقي له عدد معين من الصفات المعينة . هذه الصفات تكون في حالة الإمكان بالنسبة للشجرة على العموم .

فكل صفة في المتعين صفة حقيقية . ولو أنه من الجائز ألا
ألم بجميع الصفات والخواص التي تعين شيئاً ما .

١٣ — ولكن الطبيعة تهرب مني لأنها في حالة تغير مستمر
فبينما أتحدث عن لحظة الزمن التي أمسكت بها : تختفي هذه اللحظة ،
وكل شيء يتغير ، ويتحول أمامي شيئاً آخر . فالحالة التي أثبتها
أثناء ملاحظتي خلال هذه البرهة الساكنة من الزمن لم تكن دائماً
على هذا النحو ، بل قد صارت إليه .

١٤ — لماذا إذن تتغير الأشياء إلى الحالة التي صارت إليها ؟
وما هي الأسباب التي أدت إلى ذلك ؟ ولماذا انتقلت الطبيعة من
بين التغيرات اللامتناهية والتي يمكن أن تتقبلها الأشياء : هذا التغير
بالذات دون غيره ؟

١٥ — الجواب على ذلك أن هذه التغيرات قد سبقتها
تغيرات أخرى معينة من بين تلك التي يصح أن تقع لها . وأن
هذا قد تلاه التعيين الحالي . ولو طرأ طارئ على أي صفة من
الصفات التي وقعت في لحظة سابقة فسيطرأ طارئ على الصفات
الحالية . ثم ، لماذا كان الأمر كما كان في اللحظة السابقة ، المنتهية بحيث
يكون الأمر في اللحظة الحاضرة على النحو الذي نراه فيها ؟ والجواب
على ذلك أيضاً ، أن الأمر كان على نحو معين في اللحظة السابقة
على تلك بحيث أضحي الأمر على هذا النحو السابق . فتلك اللحظة

السابقة ترتبط بسابقتها ، وهكذا . . إلى ما لا نهاية . ثم في اللحظة التالية مباشرة للحظة الحالية ستتبعين الطبيعة على نحو معين آخر ، لأنها حالة تلي الحالة الراهنة المعينة ، وسيطرأ تغيير على الحالة التالية ، لو حدث وطراً تغيير على الحالة الراهنة . وفي اللحظة المقبلة سيكون الأمر على نحو معين ، لأن اللحظة التي سبقتها كانت على نحو معين مغاير ؛ فكل لحظة مقبلة مرتبطة باللحظة التي تسبقها وذلك إلى ما لا نهاية . .

١٦ — فالطبيعة تجتاز ، بصفة مستمرة : سلسلة لا متناهية من التغيرات الممكنة . وهذه التغيرات تتتابع ، لا بحكم الصدفة ولكن بحسب قوانين ثابتة ، فما يوجد في الطبيعة لا بد أن يكون على هذا النحو ، ولا يمكن مطلقاً أن يوجد على صورة أخرى . فأننا أدخل في سلسلة لا نهاية لها من الظواهر حيث ترتبط كل واحدة من هذه الظواهر بسابقتها التي تحددها وتعينها ، كما أنها تحدد وتعين الظاهرة التي تليها ، وذلك في ترابط قوى . ففي كل لحظة من اللحظات التي أمسك بها ، سيكون في وسعي أن أستدل بفكرى على جميع حالات العالم الممكنة ، وذلك بأن أرجع إلى الوراء ، إن كنت في سبيل تفسير اللحظة الراهنة ، أو أتدرج إلى المستقبل إن كنت في سبيل التعرف على ما سيلى ذلك من الأحداث .

أى إن رجعت إلى الوراء فسأبحث في الأسباب التي يترتب عليها

حدوث ما هو حاصل الآن ، وإن تدرجت إلى المستقبل فسأبحث
— فيما يترتب بالضرورة — على ما هو حاصل الآن من نتائج . ففي
كل جزء أتمثل الكل . لأن كل جزء لا يتحقق على هذا النحو
إلا بهذا الكل ؛ فهذا الكل هو الذي يحدد ويعين الجزء .

١٧ — ولكن ما هذا الذي انتهيت إليه ؟ عندما أحاول أن
ألقى نظرة على نتائج بحثي ؟ أجد أن الأمر كما يلي :

إن كل تغير يجب أن يفترض قبله وجود يترتب عليه ، وبه
يصير إلى ما صار إليه . فكل حالة تقتضى فرض حالة سابقة عليها .
ولكل كائن كائن آخر سابق عليه يفترض وجوده في الفكر ،
إذ لا يصبح أبداً فرض وجود شيء من العدم .

١٨ — وسأوقوف عند هذه النقطة وقفة أطول ، وسأوسع
في دراستها لأبين بوضوح كل ما تحمله في طياتها من حقيقة . إذ
من الجائز أن يتوقف توفيقى فى أبحاثى المقبلة على الفهم الواضح
الجلى لهذه النقطة .

١٩ — وسأطرح السؤال من جديد : لماذا كانت تغيرات
الأشياء فى هذه اللحظة على النحو الذى هى عليه ؟ وسبب ذلك لقد
افترضت فرضاً معينادون اعتماد على أى دليل ، كما لو كان هذا الفرض
حقيقة مطلقة معلومة بصفة مباشرة ، وهو على العموم كذلك ،
وأجده الآن أيضاً كذلك ، وسأجده على الدوام على هذا النحو —

أقول : افترضت أن هذه التغيرات لها سبب ، وأنها تستمد الوجود والتحقق — في الواقع — لا من ذاتها ، ولكن من شيء خارج عنها ؛ إذ لم أجد أن مجرد وجودها كاف لتفسير هذا الوجود ، ووجدت نفسي مضطراً — وذلك حرصاً مني على بقائها — أن أقبل وجوداً آخر خارجاً عنها ، ولكن لماذا اعتبرت أن وجود — أو تحقق — هذه التغيرات ، في الواقع الخارجي وجود ناقص ؟ لماذا اعتبرته كذلك ؟ ما الذي يوحى فيه بعدم المقدرة أو القصور ؟ إن الذي يوحى فيه بذلك هو بدون شك الآتي : أولاً : أن هذه التغيرات ليست في نفسها ، أو بنفسها شيئاً ، فهي شيء بشيء آخر . إنها أحوال لشيء متغير ، أشكال لشيء متكون ومتشكل ، وهذا الشيء الذي يحمل هذه التغيرات ويقبلها هو ، حسب تسمية المدرسين : « الجوهر » . فعندما يفكر المرء في هذه الأحوال المتغيرة ، يفترض دائماً وجوده ، ثم يفترض كون هذا الحامل أو الجوهر يمتلك حالة معينة ، محددة ؛ فهو يعبر عن حالة سكون وراحة ، في مقابل التغيرات التي تعتريه ، أي : أنه يعبر عن توقف الصيرورة . فإن أدخلت عليه التغير اختفى التعين ، ولن يوجد فيه إلا الانتقال من حالة إلى أخرى مضادة في عدم تعين . حالة التعين والتحديد التي تتحقق في الشيء ما هي إلا تعبير عن سلبيته . والسلبية وجود ناقص ، وهي تفترض فاعلية في مقابلها ،

وهذه الفاعلية هي التي تفسرها ، وتجعلها متعلقة ، وبعبارة أخرى :
هي سببها أو علتها .

٢٠ - ولذلك اضطررت إلى أن أفكر في أن هذه التغيرات
المتتالية الملحوظة في الطبيعة ، لا يمكن أن تفسر بأن كل تغير
هو سبب للتغير الذي يليه - وأن الحالة الراهنة تفتي نفسها
بنفسها ، وتنتج في اللحظة التي تلي وجودها ، حين تكون غير
موجودة تغيراً آخر مكانها ، وأن تحوي بذلك في ذاتها شيئاً
لا يمكن للفهم أن يتبينه ، فكل حالة لا توجد نفسها بنفسها
ولا توجد شيئاً آخر خارجاً عنها .

٢١ - لقد فكرت ، بل اضطررت إلى التفكير في قوة فاعلة
خاصة بالشئ ومكونة لجوهره ، حتى أستطيع أن أتبين مصدر
التغيرات المتتالية التي تعترى الأشياء .

٢٢ - ولكن على أية صورة أرى هذه القوة ؟ وما طبيعتها ؟
وكيف تبدو لنا ؟ إنها تبدو لنا في صورة واحدة ، وهي أنها
تنتج بذاتها ، ولذاتها ظاهرة معينة دون غيرها ، وذلك بصفة مطلقة .
وهي تنتج هذه الظاهرة بثقة تامة ، متعالية عن الخطأ . . .

٢٣ - ومبدأ الفاعلية والتولد والصيرورة يوجد في هذه
القوة ، ووجوده يقيني بيقين وجود هذه القوة ، وهو لا يوجد
خارجها . فالقوة لا تتقبل دافعا خارجياً ، ولا يحركها محرك منفصل
عنها ، بل تتحرك بذاتها ، فكونها تتطور على هذا النحو المعين

بالذات ، يرجع جزئيا إلى القوة نفسها لأنها هذه القوة بالذات — كما يرجع إلى شيء خارج عنها ، أى: إلى الظروف المحيطة بها حيث تتطور هذه القوة . فهذان العاملان : عامل التعيين الداخلى للقوة فى ذاتها ، وعامل التعيين الخارجى الحادث من الظروف المحيطة ، يتحدان لإنتاج تغير ما . فلنضع أمام أعيننا : أولا — أن الظروف المحيطة بالأشياء ، والشيء ككائن ، ووجوده ، كل فى ذاته ، لا ينتج أى تغير أو صيرورة ، لأن هذه جميعها تحمل فى طياتها ما يقابل الصيرورة وهو الوجود الساكن . وثانيا : أن هذه القوة ، لىكى يتيسر تصورها — هى قوة متحددة ، متعينة ، على العموم ، ولكن تعيينها يستكمل بالظروف المحيطة بها ، حيث يظهر أثرها .

وإنى لأستمر فى التفكير فيها ، فالقوة لا يمكن أن تكون قوة بالنسبة لى إلا ، إذا تبينت أثرها ، فقوة ليست بذات أثر ، وأعتبرها مع كل قوة ، وليس شيء فى حالة سكون : أمر لا يمكن أن يتصوره العقل .

ولكن كل أثر معين محدد ، ما هو إلا انطباع أو شكل آخر من أشكال الفاعلية ؛ فالقوة الفاعلة تعين فى الفعل وسبب هذا التعين يكون شطر منه فيها ؛ لأنه لا يمكن للعقل أن يتمثل السبب كشيء خاص ، قائم بذاته ، والشطر الآخر يكون خارجاً عنها ، لأن التعين الخاص للقوة لا يمكن أن يتعقل إلا كتعين مشروط .

٢٤ — فالزهرة التي تخرج من الأرض مثلاً ، تجعلني أقر بأن في الطبيعة قوة مكونة لها ، وهذه القوة المكونة ، لا تعتبر موجودة بالنسبة لي ، إلا إذا وقعت على هذه الزهرة أو على أزهار أخرى ، أو على نبات أو حيوان ، على العموم . . فأنا لا أعرف على هذه القوة ، إلا عن طريق أثرها . وهي بالنسبة لي قوة تنتج هذا الأثر أو ذاك . وتعطي للأزهار ، والنباتات والحيوانات والكائنات الحية — على العموم — وجودها . ثم إنه في هذا المكان ، استطاعت زهرة ما ، أو تلك الزهرة بالذات أن تتفتح في حدود الظروف التي اجتمعت حولها وجعلت تفتحها ممكناً . غير أن اجتماع الظروف التي جعلت وجود هذه الزهرة ممكناً لا يفسر حقيقة الزهرة . وأرى نفسي مضطراً إلى قبول فكرة وجود قوة أخرى طبيعية ، أولية ، خاصة ، فاعلة بذاتها ، قوة منتجة للأزهار بالذات ؛ لأنه ربما أنتجت قوة أخرى في نفس الظروف شيئاً آخر في الطبيعة — وانتهى بذلك إلى التصور الآتي للعالم :

٢٥ — إذا اعتبرت الأشياء في مجموعها ككل ، كطبيعة واحدة . فهناك قوة واحدة ، ولكن إذا نظرت إلى الأشياء في وجودها الخاص . فهناك قوى متعددة تعمل حسب قوانينها الخاصة بها ، وتتخذ جميع الأشكال الممكنة ، والموجودات الموجودة في الطبيعة في مجموعها ، ما هي إلا هذه القوى مع شيء

من التعين ، وظهور كل قوة من قوى الطبيعة متحدد متعين ،
ويصير إلى ما هو عليه بفضل طبيعة جوهره من جهة ، وتعيناته
السابقة من جهة أخرى ، وبفضل تدخل جميع التعينات الأخرى
الحاصلة في الطبيعة والتي تتصل به من جهة ثالثة . ولكن بما أن
الطبيعة كل متماسك الأجزاء فكل قوة إذا تتصل بجميع
القوى الأخرى . فهي تتعين بصفة ثابتة بأثر هذه القوى . ربما
أنها بحكم طبيعتها الداخلية ، تكون على ما هي عليه وتتعين في هذه
الظروف ، فظهورها هو ما هو ، ولا يمكن أن يكون بأى حال
من الأحوال على هيئة غير التي هو عليها .

٢٦ — فالطبيعة في كل فترة من فترات كل متماسك الأطراف
وإذا أخذ أى جزء على حدة في أى لحظة ، فلا بد أن يكون على
ما هو عليه ، لأن الأجزاء الأخرى باقية على ما هي عليه . ولن
تستطيع أن تغير من مكان ذرة ما من ذرات الرمال ، دون أن
تغير بذلك — ولو بصفة غير ملحوظة للعين المجردة — شيئاً
في أجزاء هذا الكل الكبير . فكل لحظة متعينة باللحظات
السابقة عليها ، وتعين جميع اللحظات المقبلة . ولا يمكنك في
الوقت الحاضر أن تتمثل مكاناً لذرة من الرمال غير الذى هي فيه ،
دون أن تضطر إلى تمثل الماضى السحيق على صورة غير التي كان
عليها . والمستقبل البعيد على صورة أخرى أيضاً غير التي سيكون

عليها . وفي إمكانك إذا رغبت أن تقوم بهذه التجربة الصغيرة على هذه الذرة الصغيرة المتحركة التي تراها . فتتصور مكانها على بعد بضعة خطوات من ذلك المكان الذي هي فيه . فمعنى هذا أن الريح التي أتت بها من الساحل لا بد أنها كانت أقوى من تلك التي هبت ، وأن حالة الجو كانت على غير ما كانت عليه حين وقعت الذرة في ذلك المكان . وأن الحالة التي سبقتها مغايرة أيضاً لما كانت عليه ، وهكذا إلى ما لا نهاية . وهذا ينتهي بالنسبة للهواء مثلاً إلى أن تكون درجة حرارته مغايرة للدرجة التي كان عليها . وأن حالة الأشياء التي أثرت في هذه الحرارة غير التي كانت ، وكان أثر الحرارة عليها مغايراً أيضاً . والحرارة كما نعلم تؤثر بصفة قاطعة على خصوبة الأرض ، وتؤثر بالتالي بصفة غير مباشرة - أو بالأحرى بصفة مباشرة - على استمرار وجود الجنس البشري . كيف يمكنك أن تعلم - وقد استحال عليك أن تدخل في بواطن أمور الطبيعة ، ولم يبق أمامك إلا أن تقرر ما تريد تقريره ، بصفة احتمالية ، كيف يمكنك أن تعلم أنه لو كانت الحالة الجوية على النحو الذي فرضناه ، لصارت ذرة الرمال على مسافة من مكانها الذي هي منه ، أو لمات أحد أجدادك من الجوع أو البرد ، قبل أن يلد الابن الذي أنت من سلالته ، بحيث إنه كان يمتنع وجودك ، ويستحيل بالتالي حصول كل ما يتصور عمله الآن أو في المستقبل . وكل ذلك لأن حبة من الرمال تغير مكانها على الأرض .

٢٧ - فكل ما أستطيع أن أعتبره ذاتي . ما أنا إلا حلقة من حلقات سلسلة الضرورة القاهرة في الطبيعة ؛ لقد مرّ زمن ، وهذا ما يقوله لي آخرون عاشوا قبلي - وتفكيري يضطرنني إلى قبول وجود هذا الزمن الماضي الذي لأعياه وعيا مباشراً لقد مر إذاً زمن لم أكن فيه موجوداً، ومرت أيضاً لحظة ولدت فيها . فأصبحت موجوداً ، غير أنني لم أكن كذلك إلا بالنسبة للآخرين .. وليس بالنسبة لنفسى ، ثم أخذت أعي وجودي شيئاً فشيئاً ، فاكتشفت في نفسى بعض قدرات ، واستعدادات ، واحتياجات ونوازع طبيعية ، حتى تبينت أنني كائن متعين ، ولدت في لحظة معينة من الزمن .

٢٨ - ولم أوجد ذاتي ، فإنه من المحال أن أقبل أنني كنت حينها لم أكن لأخرج هذه الذات إلى الوجود ، لقد تحقق وجودي بفضل قوة أخرى توجد خارج ذاتي ، وأى قوة يمكن أن تكون تلك القوة غير قوة الطبيعة العامة ، بما أنني جزء من هذه الطبيعة ؟ فالحظة التي ولدت فيها ، وخصائصي التي تميزت بها عند ولادتي قد عينتها هذه القوة العامة للطبيعة ، وكذلك جميع الأشكال التي تشكلت بها هذه الخصائص الأساسية المفطورة فيّ ، والتي ستتشكل بها طالما بقيت حياً . فقد كان من المحال أن يولد شخص آخر مكاني ، ومن المحال أن يكون هذا الشخص على غير ما هو عليه ، أو على غير ما سيصير إليه .

٢٩ - وكون بعض أحوالى مصحوباً بوعى ، وكون بعض هذه الأحوال ، كالأفكار والإرادات يبدو كأنه مجرد أحوال متغيرة للوعى فهذا أمر لا يجب أن يضللى ويفسد استدلالى . فالمصير الطبيعى للنبات أن ينمو حسب نظام معين ، والمصير الطبيعى للحيوان أن يتحرك لتحقيق غايات محددة معينة ، والمصير الطبيعى للإنسان أن يفكر . لماذا أتردد فى اعتبار التفكير ، فى الإنسان أثراً لقوة أولية فى الطبيعة تماماً كما هو الأمر بالنسبة للنمو فى النبات ، والحركة فى الحيوان ؟ لا ينعنى من هذا الاعتبار إلا مجرد الدهشة ، ففعل التفكير يمثل بدون شك عملية طبيعة أرفع وأدق من نمو النبات وحركة الحيوان .

ولكن هل يصح أن أترك هذا الانفعال - انفعال الدهشة - يعكر صفو بحثى ؟ ليس فى استطاعتى بالطبع أن أفسر كيف تنتج القوة الطبيعية فعل التفكير ، ولكن هل كنت أكثر توفيقاً فى الوقوع على تفسير إنتاجها لنمو النبات وحركة الحيوان ؟ ... واعتبار المادة مصدراً لفعل التفكير حماقة من حماقات . فمن المحال أن أجد فى تركيب المادة تغيراً لتكوين أبسط الأجسام كالخشائش مثلاً فما بالك بالقوى العامة الأولية التى ليس لها تفسير ، ولا يمكن أن يكون لها تفسير ، لأنها هى التى تفسر ، أو عن طريقها يتم تفسير ما يتطلب التفسير !!

فالفكر موجود ، هذه حقيقة ، كالقوة النامية^(١) وهى حقيقة أخرى فالفكر موجود فى الطبيعة ، لأن السكائر المفكر ينمو ويتطور حسب قوانين طبيعية . فهو إذن موجود بفعل الطبيعة . فى الطبيعة قوة مفكرة أولية ، كما أن فيها قوة نامية أولية .

٣٠ - هذه القوة المفكرة الأولية فى العالم تتطور وتتغير ، متخذة جميع الأشكال الممكنة التى يصح أن تتشكل بها تماما كما هو الأمر بالنسبة للقوى الأخرى الأولية فى الطبيعة . التى تتطور وتتشكل بجميع الأشكال الممكنة . إننى أحدد التغيرات الخاصة للقوة النامية فى النبات ، وأحدد التغيرات الخاصة للقوة المحركة فى الحيوان ، وزيادة على هذا ، أحدد التغيرات الخاصة للقوة المفكرة . واندماج هذه القوى الثلاث الأساسية فى قوة واحدة وفى تطور منسجم متسق هو الصفة المميزة لنوعى . تماما كما هو الأمر بالنسبة للنبات الذى صفته المميزة أنه تغير من تغيرات القوة النامية لاغير .

٣١ - وفى ذاتى لا ترتبط هيتى [التى تحدها القوة النامية] وحركتى وفكرى كل بالآخر ، أو يصدر كل عن الآخر ؛

(١) سبق أن بين المؤلف أن القوة التى تحدد هيئة النبات ، واتى يسميها هنا : Formative هى انقوة التى يترقب عليها نمو النبات ، ولذلك سميناهما فى ترجمتنا لها : القوة النامية .

فأشكال أو هيئات وحركات ، والهيئات والحركات المحيطة بي ، ليست على ما هي عليه لأنني أفكر فيها على هذا النحو ، أو على العكس ، أنني أفكر فيها على هذا النحو ، لأنها على ما هي عليه . إنها كذلك لأنها جميعاً تكون على ما هي عليه بصفة تلقائية : فهي تطورات متسقة لقوة واحدة ، أثرها الظاهر بالضرورة الكائن الممثل لنوعى أى الإنسان ؛ فهي قوة منتجة للإنسان . فالفكرة توجد فى بالضرورة ، وكذلك الهيئة والحركة المقابلتان لها توجدان سوياً ؛ فأنا لست على ما أنا عليه لأننى فكرت فى ذلك ورغبت فيه ، ولست لأننى على ما أنا عليه أننى أفكر وأرغب فيه ؛ فأنا موجود وأنا أفكر ، وليس لى أن أضيف إلى ذلك شيئاً ، اللهم إلا أن وجودى وفكرى متسقان معاً بفعل علة عليا .

٣٢ — وبقدر ما يثبت أن هذه القوى الأولية للطبيعة شيء فى ذاته له قوانينه ، وغايانه الخاصة به ، بقدر ما يتأكد لى أن آثار هذه القوى إذا ما تحققت فى الواقع ، ستبقى لوقت معين ، وتمر بعدد من التغيرات بشرط أن تبقى هذه القوى حرة ، فلا يأنها ضغط من قوة خارجة عنها تعلو عليها .

فمن المؤكد أن ما ينتفى وجوده فى اللحظة التى يولد فيها ، ليس مظهراً من مظاهر قوة أصلية [يعنى إحدى القوى الأصلية الثلاث] . ولكنه مجرد أثر من آثار تفاعل أكثر من قوة ؛ فالنبات وهو أحد التغيرات الخاصة للقوة النامية يبقى قائماً فترة من الزمن منذ

إنبائه الأول إلى وقت حصاده ، والإنسان وهو أحد التعينات الخاصة لقوى الطبيعة الثلاث التي اجتمعت منسجمة فيه يبقى أيضاً قائماً فترة من الزمن منذ ولادته حتى شيخوخته ووفاته ، وهكذا يتجلى لنا معنى فترة الحياة ، حياة النبات ، وحياة الإنسان ، وتبين لنا مختلف تعينات وجودهما .

٣٣ — فهذه الهيئة وهذه الحركة الخاصة . وهذه الفكرة ، وكلها منسجم بعضها مع بعض ، وهذا الوجود المتصل للخصائص الأساسية لكل منها وسط تغيرات مختلفة خارجة عنها — هذه كلها حاصلة في بحكم أننى كائن من نوعى ، ولكن هذه القوة المنتجة للإنسان قد احتسكت ، من قبل أن أولد بظروف وملايسات خارجية مختلفة ، وهذه الظروف والملايسات الخارجية هي التي تعين النظام الخاص الذي تعمل بمقتضاه هذه القوة في الوقت الحاضر ، بحيث أن تلك الظروف تتضمن العلة التي بمقتضاها يتحقق في الواقع الخارجى هذا الفرد بالذات من نوعى ، وبما أن نفس الظروف لا ترجع أبداً — إذ لو كان الأمر كذلك لتكرر وجود الطبيعة في مجموعها ، ومعنى هذا أنه سيكون لدينا طبيعتان فلا يمكن تحقق الأفراد الذين وجدوا مرة فيما قبل — فإن القوة المنتجة للإنسان تظهر في زمن وجودى في جميع الظروف الممكنة الحصول في هذا الزمن . ولا توجد مجموعة من الظروف تطابق مطابقة تامة ، مجموعة الظروف التي تحقق وجودى فيها ، إلا إذا

شطرت الطبيعة شطرين بحيث يكون لدينا عالمان متطابقان تمام
التطابق ولا علاقة بينهما فلا يمكن إذن أن يوجد في نفس الوقت
فردان متطابقان تمام التطابق ومن هنا كان تعيين ما صرت إليه ،
أنا ، هذا الشخص المتعين . ويكون قد وجد بصفة عامة هذا
القانون الذى صرت بمقتضاه إلى ما صرت إليه . فأنا أمثل
ما أمكن للقوة المنتجة للانسان أن تصير إليه ، بعد أن صارت
إلى ما صارت إليه ، وبعد أن أصبحت على ما أصبحت عليه خارج
ذاتى ، وبعد أن وجدت نفسها على صلة متعينة بقوى طبيعية
مضادة ، فما اللحظة التى استطاعت فيها أن تصير إلى ما اضطرت
أن تصير إليه ، صارت اضطراباً لأنه ليس فيها علة محددة لنفسها .
إننى ما أنا عليه ؛ لأنه فى هذا السلك المتناسك للطبيعة يكون فرد
بالذات وليس غيره ممكناً ؛ وإذا وجد العقل الذى يستطيع أن
يحيط إحاطة كاملة بكنهه الطبيعة يستطيع معتمداً على معرفة فرد واحد
أن يحدد بدقة من هم الأفراد الذين وجدوا فيما مضى حتى اللحظة التى
هو فيها والأفراد الذين سيوجدون فى أى لحظة زمنية مقبلة ،
وسيتعرف فى شخص واحد فقط على جميع الأشخاص الذين تحقق
وجودهم . وهذا الترابط القوى الذى أعيش فيه فى هذه الطبيعة هو الذى
يحدد ما كنت عليه ، وما أنا عليه وما سأكون عليه . فهذا العقل فى
إمكانه أن يستنتج فى كل لحظة من لحظات وجودى بصفة لا تقبل
الخطأ ما كنت عليه فيما مضى وما سأصير إليه فيما بعد ، فكل

ما أنا عليه، وما سأصير إليه : أكون عليه وأصير إليه بالضرورة، ولا يمكن أن أكون شيئاً آخر غير هذا .

٣٤ - إتي أعي نفسي وعياً عميقاً ككائن مستقل في ذاته وحر التصرف في كثير من ظروف حياته . ولكن هذا الوعي يفسر نفسه جيداً حسب المبادئ التي وضعتها ، ويتفق تمام الاتفاق مع النتائج التي انتهت إليها بالاعتماد على هذه المبادئ منذ لحظة . إن وعي المباشر وإدراك الحقيقى لا يخرجان عن ذاتي ، وعن تعيينات هذه الذات . فأنا وحدى الموضوع المباشر لمعرفتي ، فما أعرفه خارج هذا : أقع عليه بالاستدلال ، مثال ذلك ما حدث فيما انتهيت إليه منذ لحظة عند إثباتي وجود قوى طبيعية أولية لا تدخل في نطاق إدراكاتي بالمرّة . ولكن « أنا ، أو ما أسميه : «الآنا ، أو شخصي ليس القوة الطبيعية المنتجة للإنسان ، إتي مجرد مظهر من مظاهرها .

وقد وعيت هذا المظهر على أنه ذاتي ، ولم أدع هذه القوة التي وقعت عليها بالاستدلال ، إلا عندما انجملت لذاتي ولكن هذا المظهر بدون شك ، بحكم حقيقته شيء نتج عن قوة أولية مستقلة ويجب أن يوجد في الوعي على هذا النحو ، ولذلك أتبين بصفة عامة أنني كائن مستقل ، وللسبب عينه أبدو لنفسي ، وكأنني حر التصرف بالنسبة لبعض أحداث حياتي ، عندما تكون هذه

الأحداث عبارة عن مظاهر للقوة المستقلة التي كانت من نصيبي ،
ثم أبدو لنفسي ، وكأني مكبل ومحدود بحكم ترابط الظروف
الخارجية ، التي تولد في الزمن ولا توجد في حدود ذاتي أو فرديتي
عندما لا أستطيع أن أقوم حتى بما أستطيع أن أقوم به في حدود
قوتي الفردية ، وأبد ولنفسي وكأني مضطر ، ومضغوط عليّ عندما
تضطر هذه القوة الفردية — بحكم سيطرة قوة أخرى مضادة — أن
تفعل ما هو مضاد لقانونها الخاص .

٣٥ — أعط الوعي لشجرة ما ، وأترك لها الفرصة لتنمو
دون أي قيد ، وتمدد أغصانها وتطرح الأوراق والبراعم
والأزهار والثمار التي تخص نوعها . فلن تشعر هذه الشجرة
بمحدودية بحكم أنها شجرة ، وبالذات شجرة من هذا النوع وأنها
هذا الفرد بالذات من هذا النوع ، ستشعر بأنها حرة ؛ لأنه لا يحدث
في هذه المظاهر إلا ما تتطلبه طبيعتها . ولن ترغب في أن تفعل
شيئاً آخر غير هذا لأنها لا تستطيع أن ترغب إلا ما تتطلبه
طبيعتها ، ولكن عندما يتوقف نموها بحكم رداءة الجو أو قلة
التغذية أو أسباب أخرى فستشعر بأنها محدودة ومضيق عليها ،
لأن هناك ميلاً في طبيعتها لم يرتو بعد .

واربط أغصان شجرة ما بعد أن كانت تسعى وتمتد بحرية
وافرض عليها بعملية التطعيم أغصاناً غريبة عليها . ستجد نفسها

مقيدة في نشاطها ؛ وتستمر أغصانها في النمو ، ولكن بعد أن
تغير الاتجاه الذي كانت ستتخذ القوة في ذاتها ؛ وتطرح فاكهة
ليست على شاكلة الفاكهة الأصلية . ففي وعي المباشر أبدو
لنفسى وكأنى حرّ ، وعندما أفكر في الطبيعة بأجمعها أتبين أن
حررتى مستحيلة ، ويجب أن يرتبط شعورى الأول بشعورى
الثانى ، لأنه يجب فعلا أن يفسر به .

٣٦ - وهذا التنسيق للأوضاع يرضى فهمى ، إذ أنه ينظم
معارفى ويربط بينها ربطا قويا ، ويسر فهمها . فلم يعد الوعى فى
الطبيعة شيئا غريبا عنها ، ولم تعد صلته بكائن ما غير متعلقة ؛ بل
أصبح فى بيئته ، بما أنه أحد تعييناتها الضرورية . إن الطبيعة
ترتفع رويداً رويداً فى السلم المتعين لنتائجها ؛ فى المادة الخام ما
هى إلا مجرد كائن ، وفى المادة العضوية ترجع إلى نفسها لتؤثر
عليها داخليا ، وتعطى لنفسها الشكل فى النبات ، والحركة فى
الحيوان . أما بالنسبة للإنسان ؛ وهو منتهى تدرجها ، فإنها
تدخل فى نفسها لرؤية نفسها ، ونأمل هذه النفس : أنها تنقسم إلى
شطرين بطريقة ما فى الإنسان ، وتصبح فى كائن واحد ، كائنا
ووعيا متحدين سويا .

٣٧ - من اليسر على أن أفسر بحكم هذا التماسك طريقة
تعرفى على نفسى وعلى تعييناتها . فوجودى وعلى يقومان على

أساس مشترك ، وهو طبيعي على العموم . وليس في كياني ما يعرف إلا في اللحظة نفسها ، لأنه وجودي الخاص بي ، وهكذا أتبين كيفية وعي الأشياء المادية الموجودة خارج ذاتي إذ أنني لا أعيه بصفة مباشرة — إن القوى التي تكون مظاهرها شخصيتي — أي القوى التامة، والحركة، والمفكرة — ليست تلك القوى التي توجد في الطبيعة على العموم إنما جزء منها متعين، وفي خارج ذاتي توجد قوى أخرى كثيرة ؛ فالوقوع على ما هو محدد يتم في ملاحظة أولى ، ويسمح لما هو محدد أن تتم معرفته في ملاحظة ثانية . فإنا لست هذا الكائن أو ذاك من الكائنات الموجودة في الخارج خارج ذاتي . فطبيعتي المفكرة تنتهي إلى أنني أعني وعيا مباشرا ، لأن هذا الوعي تعين من تعينات الطبيعة وهو جزء من كياني ، ويقوم حقيقتي وعي ما يحدني ، يحدث عن طريق الوعي الأول ويترتب عليه .

٣٨ — فلنستبعد إذاً تلك الإدعاءات عن فاعلية وتأثير الأشياء الخارجية وزجها في معرفة عن ذاتها ليست فيها ، ولا يمكن أن تصدر عنها .

فالعلة التي تجعلني أدرك شيئا خارج ذاتي لا توجد خارج هذه الذات ، وإنما توجد فيها وتوجد في تعيني الخاص ، فمن طريق هذا التحديد ، تخرج القوة المفكرة التي في من ذاتها وتحصل على

نظرة عامة لنفسها . وكل ما في الأمر أن كل فرد ينظر من زاويته الخاصة .

٣٩ — وبهذه الطريقة نفسها يولد في معنى الكائنات المفكرة الشبيهة بـ . فأننا — أو بالأحرى الطبيعة المفكرة في — أتبين أفكاراً بعضها يجب أن يتطور مبتدئاً من ذاته ، وهذا تعين ذاتي من تعينات الطبيعة ، وبعضها الآخر ، لا يتطور مبتدئاً من ذاته . وأن الأفكار الأولى تمثل مشاركتي الأصلية الشخصية في الفكر الكلي في الطبيعة ؛ والآخرى تمثل ما يترتب على الأولى ، ووجودها يدخل أيضاً ضمن هذا الكل ؛ ولكن بما أنها استدلالات فهي لا يجب أن تنتج في ؛ وإنما في كائنات أخرى مفكرة ؛ وبهذه الطريقة أتبين أن هناك كائنات مفكرة خارج ذاتي — وقصارى القول : أن ذاتي تعي الطبيعة نفسها ككل ؛ ولكن بشرط أن تأخذ — كنقطة بدء — الوعي الشخصي الذي يوجد في عن نفسي لكي تصل في النهاية إلى الكائن الأعلى ، وذلك بالتعقل .

وبعبارة أخرى : إن ذاتي تحوى بالفكر الشروط التي بها وحدها ، أصبحت هذه الصورة ، أو تلك الحركة ، أو هذه الفكرة ممكنة فالمبدأ العقلي هو النقطة التي ينتقل عندها الفرد من وعي ما هو خاص . حيث تظهر الطبيعة مباشرة للفرد ، إلى وعي ما هو عام ، وهذا يوجد خارج ذاتي ، والصفة المميزة لكل نوع من هذين النوعين من المعرفة : هي أن معرفة الخاص حدث مباشر ،

ومعرفة العام تتم بالاستدلال من هذا الخاص .

٤٠ — وفي كل فرد ترى الطبيعة نفسها من وجهة نظر خاصة
فعندما أتحدث عن نفسي أقول : « أنا ، وعندما أتحدث عنك
أقول : « أنت » ، وعندما تتحدث أنت عن نفسك تقول أيضا :
« أنا ، وتقول « أنت عندما تتحدث عني . فأنا بالنسبة لك
خارج ذاتك ، وأنت بالنسبة لي خارج ذاتي ، إنني أفهم خارج
« الأنا ، أولا ما يحددني بصفة مدبوسة وتفهم من جهتك ، خارج
ذاتك . ما يحددك ، ويعينك بصفة مباشرة ، فإذا بدأنا من هذه
النقطة ، وواصلنا السير منتقلين منها إلى ما هو قريب جداً منها :
سنخط مجموعات مختلفة كل الاختلاف من الخطوط قد تتقاطع
هنا أو هناك ، ولكن لا تسير أبداً متوازية في نفس الاتجاه .
وهكذا لجميع الأفراد وبالتالي جميع وجهات النظر المختلفة
تصبح حقيقة ، ومجموعة وعي الأفراد ، تكون الوعي العام في
ذاته ، الذي لا يوجد غيره لأن التحديد أو التعيين المطلق والحقيقة
لا توجد إلا في الشرود .

٤١ — إن شهادة وعي كل فرد غير قابلة للزلل ، على شرط
أن يكون هذا الوعي هو ذلك الذي وصفناه حتى الآن ، أي
أنه يتطور في نطاق التطور المنتظم للطبيعة ، والطبيعة لا يمكن
أن تناقض نفسها ؛ فإذا كان هناك تمثلاً ما — فلا بد أن يكون
هناك كائن مقابل لهذا التمثل ؛ لأن التمثلات لا توجد إلا مع

وجود الكائن المقابل لها .

وبالنسبة لكل كائن ، فإن وعيه الخاص متعين بصفة مطلقة ، لأنه ينبع من طبيعته ، فلا يوجد أحد يستطيع أن يكون لديه معارف غير متعينة في طبيعته ، أو معارف على درجة من الوجود تفوق ما عليه الموجودات في الواقع ؛ ففحوى هذه المعرفة يتعين بوضعه الذي يشغله في العالم . أى أن وضوح هذا الوعي وحيويته ^(١) يتعينان بمدى نشاط القوة الإنسانية في كل شخص . انتق تعيناً من التعينات ، فمهما كان هذا التعين ضعيفاً — إذ من الجائز أن يكون عضلة من العضلات أو ثنية شعرة من الشعرات — فالطبيعة لو كان لديها وعى عام وكان في إمكانها أن تجيبك ، لأفادتك عن جميع الأفكار التي يمكن أن تكون لدى هذا الشخص طوال وعيه . [أى أن فيها كل ما سيظهر في الوعي] .

٤٢ — وستفهم أيضاً في نطاق هذا النسق تلك الظاهرة الأخرى التي يقع عليها وعياً والتي نسميها : « الإرادة » ، فالفعل الإرادى هو الوعي المباشر لنشاط إحدى قوانا الطبيعية التي فينا . فإذا كانت إحدى هذه القوى لم تنشط نشاطها الكامل ؛ لتضارب نشاطها مع نشاط قوى أخرى مضادة ، فإننا نعيها في صورة ميل أو رغبة . وتضارب القوى ما هو إلا حالة عدم تقرير أو حيرة

(١) حيوية الوعي بمعنى أن الوعي يحصل بصفة قوية واضحة متميزة للنفس .

وانتصار إحدى هذه القوى هو حالة تقرير . وإذا كانت القوى التي تقاوم ما هي إلا إحدى القوى التي تشترك فيها مع النبات أو الحيوان ، فمعنى هذا أنه نتج في داخلية الذات انفصال بين القوى الثلاث المكونة للطبيعة الإنسانية وهذا تدهور في مستوى طبيعتها وتكون الرغبة في هذه الحالة غير متفقة مع مستوانا الذي وصلنا إليه في سلسلة الموجودات ، إذ أنها تحت هذا المستوى ، أو إن صح هذا التعبير يمكن أن نقول إنها منحلة عنه . وإذا كانت القوة على العكس من ذلك هي القوة المميزة للإنسانية فإنه يحدث أن الرغبة تتفق وطبيعتنا ويمكن أن نطلق عليها أنها رغبة رفيعة . وميل هذه القوة الأخيرة بصفة عامة ، يمكن أن نطلق عليه بحق تسمية : « القانون الأخلاقي » ، وعندما تظهر هذه القوة نشاطاً فإننا مع إرادة فاضلة ، والفعل الذي يترتب عليها « هو الفضيلة » ، فإذا ما كانت الغلبة لها دون أن يتم الاتساق مع كل من القوى المضادة فنحن في حالة « الرذيلة » .

٤٣ - والقوة التي لها الغلبة تنتصر بصفة ضرورية وانتصارها يتعين في نطاق مجموع الموجودات بالعالم فتربط الموجودات بتعين بطريقة لا رجعة فيها ، كسلاً من الفضيلة والنقص والرذيلة ، وانتق للرة الثانية حركة عضلية أو ثنية شعرة فستعطيك الطبيعة بصفة نهائية ، إذا كان في إمكانها أن تفكر وتحييك عن كل ما يمكن أن يقوم به الفرد الذي فيه هذه العضلة ، أو تلك الشعرة

منذ بداية حياته حتى نهايتها .

وستبقى دائماً الفضيلة : فضيلة والرذيلة ، رذيلة ؛ والرجل الفاضل طبيعته رفيعة ، والرجل مرتكب الرذائل طبيعته منحطة وكرهية إلى النفس . وكل وضع يتحقق في نطاق موجودات العالم بأجمعها .

٤٤ — وهناك الندم ، وهو وعى لميل وضعته الإنسانية في . وقد يوجد الوعي بعد أن يهزم هذا الميل أو يغلب على أمره [بفعل قوة أخرى] ويصاحب هذا الميل شعور — غير مستحب — بالانحزام . وهذه الصحبة تقلقني ، ولكنها ذات قيمة وتثبت رفعة طبائعنا . وهذا الوعي يعطى فرصة لوجود وعى أخلاقي ؛ فدقة هذا الوعي وحساسيته هي التي تسمح بتبين وجوده لدى البعض ونقصه لدى البعض الآخر فالفرد الذي يتمتع بقسط ضئيل من النبل لا يستطيع أن يقع في الندم ، لأن الإنسانية فيه ليست بالقدر الذي يكفي لمحاربة الغرائز المنحطة فيه . والجزاء والعقاب يترتبان على الفضيلة والرذيلة والغرض منهما الحث على الفضيلة وذم الرذيلة . وتحقق انتصارات متلاحقة لقوتنا الطبيعة الإنسانية تثبتها الفضيلة وتزيد من قوتها . وخمول هذه القوة وما يحدث لها من الانهزامات يقلل من قوتها ويضعفها . والالتزام والمسؤولية ليس لها معنى إلا بالنسبة للعالم الخارجي ؛ فهذا قد أذنب ويجب أن يجازى على فعله بما يوجب على المجتمع ضرورة الالتجاء إلى قوى خارجية مفتعلة ، ذلك للحد من الميل التي قد تؤثر على الأمن العام .

٤٥ — هأنذا قد قاربت النهاية في بحثي وقد أشبعت حب استطلاعى . فإننى أعلم ما أنا عليه أى أعلم ماهية نوعى . لأننى مظهر من مظاهر قوة عامة تعين نفسها بنفسها . ومن المستحيل أن أفهم تعينأتى الخاصة عن طريق الحجج التى يذكرونها لى ، لأننى لا أستطيع عن طريقها أن أدخل فى الطبيعة إذ أننى أعى مباشرة هذه التعينات ، لأننى أعرف فى الحقيقة جيداً ما أنا عليه فى اللحظة الحالية ، وفى استطاعتى أن أتذكر جزءاً كبيراً مما كنته منذ لحظة وسأعرف جيداً ما سأصير عليه عندما أصبح فيه .

٤٦ — وإن يرد على ذهنى أن أنتفع بهذا الاكتشاف فيما يتعلق بنشاطى لأننى لا أعمل بنفسى فالطبيعة هى التى تعمل عملها فى . أما أن أريد أن أجعل من نفسى شيئاً غير ذلك الذى هيأته له الطبيعة ، فهذا مالا أستطيع أن أرغب فى محاولته لأننى لا أصنع نفسى ولكن الطبيعة هى التى تصنعنى وتصنع كل ما أصير إليه .

لأننى خاضع للقوة الغاشمة . قوة الضرورة ، فإذا كانت تهينى لأن أكون مخبولاً ، أو رجلاً أضاعته الرذائل . فسأكون بدون شك مخبولاً أو رجلاً رذائل ؛ وإذا كانت تهينى لى أكون على عكس ذلك رجلاً طيباً وعاقلاً ، فسأكون بدون شك طيباً وعاقلاً ، وإن يناها عقاب أو جزاء ، كما لن ينا لى أنا أيضاً ذلك لأنها تخضع لقوانينها الخاصة ، وأنا أخضع لقوانينها تلك ، فإذا

ما فهمنا هذا ، فالأفضل والأكثر اطمئنانا أن أخضع لها أيضاً رغائى بما أن كل كيانى خاضع لها .

٤٧ - آه من هذه الاتجاهات المتناقضة فى ١ لن يجدينى أن أخفى عن نفسى شعور الحزن والاشمئزاز والخوف الذى تملكنى منذ أن وقفت على نهاية بحثى لقد وعدت نفسى وعداً أكيداً ألا تؤثر ميولى على اتجاه تفكيرى ، وبالفعل لم أسمح لهذه الميول أن يكون لها هذا الأثر ، على الأقل بصفة واعية . ولكننى لا أستطيع مع كلِّ ألاّ أعترف لنفسى أن هذا الأمر يخالف مشاعرى ورغائى ومطالب نفسى ، ولكن كيف أستطيع بالرغم من صحة الأدلة ودقتها ، تلك الأدلة التى أراها فى هذا التفكير ؛ أن أصدق بتفسير آخر لوجودى ، عندما يتعارض هذا التفسير بصفة قاطعة مع ما يقوم ذاتى ومع الغاية الوحيدة التى من أجلها أريد أن أعيش ، وبدونها أصبُّ اللعنة على وجودى .

٤٨ - لماذا يجب أن يحزن قلبى ويتمزق لما يرضى عقلى الرضا كله ؟ والحقيقة أنه لا يوجد كائن فى الطبيعة فيه من التناقض مثل ما فى الإنسان ؛ ولكن ربما يكون الأمر ليس كذلك بالنسبة لجميع أفراد بنى الإنسان ؛ فمن الجائز أن أكون أنا ومن كان على شاكلى فقط هم المنقسمين على أنفسهم مثل هذا الانقسام ؟ وربما كان من الواجب أن أعيش فى الوهم الحبيب إلى نفسى والذى كان يحيط بى ، وأن أبقى نفسى فى داخل وعي المباشر لذاتى ، وألا أتساءل

أبدأ عن أسس هذا الوعي ، إن ما يبعث في نفسى البؤس والشقاء
الآن هو وقوعى على إجابة عن سؤالى ، وإذا كانت هذه الإجابة
حقاً فقد كنت مضطراً إلى إثارة هذا السؤال ، لقد أثارته في
نفسى طبيعتى المفكرة ، حقاً لقد كتب على الشقاء ، وإننى لأبكي
— بدون جدوى — السذاجة التى كان عليها فكرى والنى فقدتها
دون رجعة .

٤٩ — ولكن فلنسترجع شجاعتنا ؛ إننى أوافق على أن أفقد
كل شيء بشرط ألا أفقد شجاعى فإننى لا أستطيع أن أتنازل من
أجل تعلقى بأحد ميولى — مهما كان هذا الميل متغلغلا فى نفسى
ومهما كان محترماً — عما يعتمد على حجب لا تقبل الدحض . غير
أنه من الجائز أن أكون قد ضللت فى بحثى ، ربما أكون قد وعيت
جزءاً من الأوليات التى يجب أن أبدأ منها ببحثى وأسقطت جزءاً
آخر بحيث يجب أن أعيد البحث مبتدئاً من الطرف الآخر .
ماذا فى هذا القرار ينفرنى ويؤذى شعورى بهذه الدرجة ؟ ماذا
كنت أرغب أن أجده بدلاً من هذا القرار ؟ فلأحاول أن
أتبين بدقة الميل الذى فى

٥٠ — أن يكون مصيرى أن أصير طيباً وعافلاً ، أو مخبولاً
ومنغمساً فى الرذائل ، وألا أستطيع أن أغير هذا المصير ، وألا
يكون لى أى جزاء فى الحالة الأولى ، ولا أى عقاب فى الحالة

الثانية هذا ما ملأني بالرعب والخوف ، كما أتى فزعت كل الفرع
أن تكون علة وجودى وتعينات هذا الوجود خارجة عنى . وأن
يكون تعين مظهر هذه العلة مرتبطاً بعامل أخرى خارجة عنها .
فهذه الحرية التى ليست بالمرّة حريتى ، وإنما هى حرية قوة أجنبية
عنى ليست بدورها قائمة بذاتها وإنما هى مشروطة . هذه الحرية هى
التى لم أكتف بها . فأنا (أى ما أعنى أنه ، الأنا ، أو شخصى ،
وكل ما فى هذا النسق ، ما هو إلا مظهر بسيط لمبدأ أعلى)
أريد أن أكون مستقلاً ، أن أكون شيئاً ، لا فى شيء آخر ،
وبشئ آخر ، ولكن أن أكون لأجلى ، وأريد أن أكون العلة
الآخيرة لمتىأتى . إتنى أريد أن أشغل بنفسى المرتبة التى تشغلها أى
قوة أجنبية من قوى الطبيعة فى هذا النسق ، بحيث لاتتعين أشكال
مظاهرى بقوة أجنبية ، أريد أن أحوز قوة داخلية خاصة بى ،
بحيث أستطيع تماماً - كهذه القوى الطبيعية أن أثبت مظاهرى
بطرق مختلفة لا متناهية . أريد أن تثبت هذه القوة مظاهرها
وبدون أن يكون ذلك لعلّة تميز إثبات المظاهر ، وكذلك دون أن
يحتاج الأمر ، كما هو بالنسبة للقوى الطبيعية أن تحدث هذه
المظاهر فى ظروف خارجة معينة .

٥١ - ولكن ، ما مركز هذه القوة الخاصة بى ، إذا
ما تحققت رغبتى هذه التى عبرت عنها الآن ؟ إن يكون مركزها

بالطبع جسمي ؛ الذي في إمكانه ألا أدخله في اعتباري — على الأقل فيما يتعلق بكيانه الجسماني — وليس فيما يتعلق بتعييناته الأخرى ، كظهور من مظاهر القوى الطبيعية . وإن تكون نزعاتي الحسية مركزاً لها أيضاً ، لأنني أعتبرها رباطاً أو صلة بين هذه القوى وبين وعي . فلا يبقى إذن إلا فكري وإرادتي . أريد أن أثبت إرادتي بحرية ، وأثبتها لغاية اختارها بحرية ، وهذه الإرادة كعلة أخيرة أريد ألا تعينها أي علة أخرى عليها ممكنة . يجب أن تحرك أولاً جسمي وعن طريقه تحرك العالم الذي يحيط به . وتصبح قوة الطبيعة الفعالة تحت سيطرة إرادتي وتتحرك بواسطتها وسيترتب على ذلك ما يأتي — يجب أن يكون هناك خير أعلى يتفق مع قوانين روحية . ويجب أن يكون في استطاعتي أن أبحث عن هذا الخير ، حتى أقع عليه ، وما إن أقع عليه ، حتى أعترف به ، وسأكون مقصراً إن لم أقع عليه ؛ فهذا الخير الأعلى ؛ يجب أن أستطيع أن أريده متى أردت ذلك ؛ وإذا كنت أريد شيئاً آخر بدلاً منه ، يجب أن أكون مسئولاً عن هذا الشيء لو جدي ؛ لأنه يجب أن تصدر أفعالي عن هذه الإرادة ، وبدون هذه الإرادة لا يصح أن أقوم بأي فعل . بحكم أنه لا توجد خارج إرادتي أي قوة أخرى تعين أفعالي ، وعندئذ تتدخل قوتي التي تعينت بالإرادة ، وتقع تحت سيطرتها ، فتدخل في الطبيعة . فإنا أريد أن أكون سيد الطبيعة ، يجب أن تخضع لي ، أريد أن

يكون لي عليها الأثر الذي تخوله لي قوتي ، ولا يجب أن يكون لها
هي على أي أثر .

٥٢ — هذا هو موضوع رغباتي وتطلعاتي . وتتعارض هذه
الرغبات والتطلعات مع ما وقع عليه ذهني بالبحث ؛ فإذا كان
يجب من جهة أن أكون مستقلا عن الطبيعة ، وحتى عن أي قانون
لم أكن أعطيته لنفسي ، فإنني من جهة أخرى عضو متعين
بالضرورة في سلسلة الموجودات الطبيعية ، فهل الحرية — كما
أرغب أن تكون — ممكنة التصور ^(١) ، وإذا كانت كذلك ، ألا
يمكن أن أقع بالفكر على حجب تجبرني على قبولها كحقيقة .
فأنسبها إلى نفسي . وهذا يدحض نتيجة بحثي السابق ؟ هذه هي
المشكلة التي يجب أن أبحثها .

٥٣ — أريد أن أكون حراً ، حراً بالطريقة التي أشرت إليها
الآن أو هذا معناه أنني أريد أن أصنع نفسي ، أن أصنع ما أستصير
إليه هذه النفس . ومن أجل ذلك . وهذا أكثر الأشياء غرابة —
ويبدو مستحيلا للوهلة الأولى — يجب بدرجة ما ، أن أكون
مقدما ما يجب أن أصير إليه ، وذلك لكي أستطيع أن أجعل
من نفسي ما أصير إليه . ويجب أن يكون لدى نوعان من الوجود ،
بحيث يحتوى الأول على علة تعين الثاني . فإن لاحظت وعي.

(١) التصور لديه معناه : التعين والوجود

المباشر في الإرادة ، فإنني أتبين الآتي : لدى معرفة بإمكانيات مختلفة للعمل ومن بين هذه الإمكانيات يهياً لي أنني أستطيع أن أختار تلك التي تروق لي . فأخصر مجموع هذه الإمكانيات ، وأوسع مجالها ، وأوضح لنفسى تفاصيلها . وأقارن بين هذه التفاصيل وأزنها ، وأخيراً أختار إحداها . وهكذا أعين إرادتي . ويترتب على هذا التعيين لإرادتي فعل متفق معها .
إنني أكون بالفكر وبصفة قبلية ، ما سأصير إليه فيما بعد . وبأثر فعل التفكير أصبح حقيقة واقعة عن طريق الإرادة والفعل . فأنا — بالفكر كصفة سابقة — ما سأصير إليه فيما بعد ، بفضل كوني كائناً فاعلاً . إنني أفعل بنفسى كياني ! أفعله بفكري ، وتفكري فقط — ويمكننا أن نفرض قبل تعيين مظهر من مظاهر القوة النامية لنبات ما . حالة عدم تعيين . ونفرض وجود تنوع كبير لما يمكن أن تتخذه هذه القوة النامية من أشكال ، إذا ما تركت لنفسها . هذا التنوع الكبير للإمكانيات ، مفروض وجوده في النبات ومفروض أن مصدره قوة النبات الخاصة . ولكن هذا التنوع لا يمكن أن يصدر من أجل النبات . لأن النبات لا يستطيع أن يعي معاني . . فهو لا يستطيع أن يختار أو أن يضع غاية لنفسه في حالة عدم التعيين التي هو فيها . وعال التعيين الخارجية فقط هي التي في إمكانها أن تضطره إلى تحديد إحدى هذه الإمكانيات لنفسه ، فالنبات ليس في استطاعته

أن يعين نفسه وتعين النبات لا يمكن أن يتم قبل أن يتم التعيين الذى سيعينه ، لأنه ليس له إلا طريق واحدة للتعين ، تلك التى ترجع إلى كيانه الواقعى ، ومن أجل هذا — تقريبا — اضطررت ، فيما سبق ، أن أؤكد أن مظهر كل قوة يجب أن يتقبل من الخارج تعيينه الكامل . ولم أكن أفكر كذلك إلا فيما يتعلق بالقوى التى يثبت أثرها بظهور كائن من الكائنات غير العاقلة ، أما تلك التى تعي — أى الكائنات العاقلة — فلا يوجد بالنسبة لها ما يبرر هذا التركيز . فهى تحوى قوى ثلاث .

٤٥ — فالحرية كما نأدينا بها ، لا يمكن أن تتصور إلا فى الكائنات العاقلة . ونكون فيها أيضا فى حالة إمكان . ولكن حتى فى هذا الفرض . يكون الإنسان والطبيعة كلاهما متعلقا . فجسمى وقدرتى على الفعل فى العالم المحسوس ، مظهران من مظاهر القوى الطبيعية المتعينة ، على نحو ما أشرنا إلى ذلك فى النسق السابق ذكره ، ونوازعى الطبيعة هى الصلة بين هذا المظهر ، وبين وعي . فالعلم بما هو موجود يحدث دون أن يكون لى فيه دخل ، مع فرض وجود حرية ، تماما كما شرحنا ذلك ، وإلى هذا الحد يتفق النسقتان . ثم يبدأ التعارض بينهما . فحسب النسق الأول : تكون قدرة تأثير فاعليتى الحاسة خاضعة للطبيعة ، وتتحرك دائما حسب نفس القوة التى أوجدتها .

والفكر يبقى متفرجا . وحسب الفهم الثاني : تصير هذه القدرة — متى وجدت — مشاركة لقدرة أخرى متعالية على الطبيعة جميعها وخالصة خلاصا مطلقا من التقيد بقوانين الطبيعة وهي قوة التمثلات والإرادة ، ولم يعد الفكر في هذه الحالة متفرجا ، بل إن منه يصدر ما هو فعال . ففي الحالة الأولى : كانت قوى خارجية غير مرئية مني ، هي التي تضع حداً لعدم استقرارى ، وتعين نشاطى . وكذلك الوعى المباشر الذى لدى عن نشاطى ، أى إرادتى ، تماما كما يحدث حسب المثال المباشر السابق النشاط بالنسبة للنبات غير المتعين الذى تعين بقوى خارجية . وفي الحالة الثانية : تضع ، الأنا ، الحرة — المستقلة عن أثر جميع القوى الخارجية — حداً لعدم استقرارى ، وتعين نفسها بمعرفة الخير الذى يتحقق فيها بحرية دون جبر (هذان تمثيلان لنسقين فرضهما فرضا) .

٥٥ — فعند أى تمثيل من هذين التمثلين سأتوقف ؟ هل أنا حر مستقل ؟ أم لست أنا فى ذاتى إلا مجرد مظهر لقوة أجنبية عني ؟ لقد تبينت الآن أنه لا هذا ولا ذاك يقوم على أساس قوى ، إن الذى يرجح الفرض الأول : كونه فرضا عقليا خالصاً ، والذى يرجح الثانى : اننى أعطى لمبدأ حقيقى فى ذاته ، وفى نطاق أثره ، أى فى قدرة أكثر مما يحتمل أصلا . إذا كان العقل مجرد مظهر من مظاهر الطبيعة . فسأكون على حق لو طبقت عليه هذا

المبدأ . ولكن المسألة عبارة عن بحث فيما إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للعقل ، والإجابة على هذا السؤال لا يمكن أن تكون إلا عن طريق الاستدلال من مبادئ أخرى . وليس من المقبول عقلا أن أفرض منذ البداية إجابة تعتمد على فرض واحد ، ومنها استخلص بعد ذلك ما وضعته بنفسى .

وخلاصة القول : أنه ، لا الفرض الأول ولا الثانى يمكن أن يبرهن عليهما بحجج وبراهين عقلية .

٥٦ - والوعى المباشر عاجز أيضاً كل العجز عن تقرير رأى فى هذا الأمر ؛ لئنى لا أستطيع بالمرّة أن أعى القوى الخارجيّة التى تعيننى فى نسق الضرورة العامّة ، ولا قوى الخاصّة بى والثى أعين نفسى بها ، فى نسق حرىتى ، فأيا كان إذا الفرض الذى أستقر عليه ، فلن أستقر عليه إلا لئنى أقرر ذلك ، أى أقرر هذا الاستقرار .

٥٧ - إن نسق الحرية يرضينى ، والنسق المقابل له ، يعيتنى ويهدمنى . فلكونى أبقي هكذا فى غير حراك - ميتاً ، ناظراً إلى الحوادث وهى تتوالى علىّ ، وأكون كالمرآة التى لا تتأثر بالأشكال التى تنعكس عليها - هذا وجود لا أتحمّله ، وأمقته ، بل أصب عليه اللعنة . أريد أن أحب ، أريد أن أنغمس فى التعاطف ، أن أسعد نفسى ، وأشقيها . والموضوع الأعلى لهذا التعاطف هو نفسى من أجل نفسى ؛ ولن أستطيع أن أشبع رغبة التعاطف ، هذه ، إلا عن طريق فعلى ، أريد أن أفعل كل شىء . على أحسن .

وجه ، أريد أن أسعد بنفسى عندما تحسن التصرف وأشقى بها
عندما تسيء التصرف . وهذا الشقاء سيكون عذاباً بالنسبة لى ،
لأنه نشأ من التعاطف على ذاتى ، ويعبر عن ارتباط بينى وبين
شئ أطلبه فى المستقبل ؛ فالحياة لا تكون إلا فى الحب ، وبدون
الحب ، يكون الموت والعدم .

٥٨ — ولكن ها هو النسق الآخر يزجُّ بنفسه زجّاً فى برود
ووقاحة فيصور لى الحب فى صورة هلوسة . وعندما أنصت إليه
أشعر أننى لست موجوداً ، ولست بقادر على التصرف . ويصبح
موضوع نزعتى الداخلية الحقيقية حليماً وسراباً ؛ فى مكانى وحيزى
تعمل قوة أجنبية عنى ، مجهولة منى كل الجمل ، ولا أهتم
بتطوراتها بالمرّة ، ويعتورنى الحزى ، وأبقى مكانى مخدولاً مع
ميل قلبى وإرادتى الخيرة ، وتعلو الحيرة وجهى . كما لو كنت
قد ارتسكبت عملاً مخزياً ، باعترافى بما أثبتته أنه العلة المقوّمة
لوجودى ، وأنه أفضل ما يوجد فى . فأقدس ما فى قد أصبح
موضوعاً للهلوسة .

٥٩ — إن حب هذا الحب ، وتعاطفى مع هذا التعاطف ،
هو الذى — بدون أن أعى ذلك — دفعنى فيما مضى إلى أن أشرع
فى البحث الذى يقلقنى الآن ، وينتهى بى إلى اليأس ، دفعنى إلى
اعتبار نفسى — قبل أن أتبين الأمر أكثر من ذلك — حرة

ومستقلة ، إن هذا الاهتمام بدون شك هو الذى قادنى إلى التمدادى فى التحقق من « فرض » حتى جعلت منه اعتقاداً ، فرض ليس فيه إلا إمكان تمثيله ، واستحالة إثبات فرض آخر مقابل له ، إن هذا الاهتمام هو الذى أبقي على محاولتى حتى الآن محاولة ، تفسيرى ، وتفسير قدرتى أكثر فأكثر .

٦٠ — والنسق المقابل له جاف وخال من الشعور ، ولكنه معين لا ينضب من الحجب والبراهين ، عندما يحاول المرء التفسير . فهو يفسر هذا التعاطف الذى لدى نحو الحرية . وهذا النفور الذى لدى عن فرض انعدامها . ويفسر كل ما أقيمه من عراقيل من قبل وعي الخاص فى وجه هذا الفرض . وفى كل مرة أقول له إن وعي يرى التصرف على هذا النحو أو ذاك ، يجيبنى بنفس الجفاف وبنفس عدم التحيز قائلاً : « ولكننى أقول نفس الشيء وأضيف ذكر العال التى من أجلها تسير الأمور بالضرورة على هذا النحو ، . إنه سيجيب على كل شكوى من شكاوى بما يأتى : عندما تتحدث عن قلبك ، وعن حبك ، وعن تعاطفك ، فإنك تواجه الأمور من زاوية وعيك المباشر لذاتك ، وأنت تعترف بهذا الأمر ، عندما تقول أنك الموضوع الرئيسى لتعاطفك فكما يعلم كل فرد ، وكما فسرنا ذلك فيما قبل ، هذه « الأنت » التى تهتم بها ، بدرجة كبيرة ، طالما أنها ليست فى مجال العمل فهى ميل من ميول طبيعتك الداخلية الخاصة ، وكل ميل من حيث إنه ميل ،

يرجع إلى نفسه ، ويدعو هذه النفس إلى العمل ، فمن المفهوم إذن أن هذا الميل يجب أن يثبت كظهور في الوعي ، في صورة حب وتعاطف لفاعلية حرة خاصة . وإذا ما تركت وجهة النظر الضيقة هذه لوعي ذاك — لتضع نفسك في وجهة نظر عليا ، حيث ألم بما هو عام ، وحيث وعدت نفسك بأن تكون في هذا المكان — فستفهم أن ماسميته حبا ، ليس حبك ، ولكن حب أجنبي عنك ، فالاهتمام الذي وضعته فيك الطبيعة الأولى التي فيك ، جعلك على هذا النحو ، فلا تسترسل إذن في التوجه إلى حبك هذا بالسؤال ، إذ أنه عندما يستطيع هذا الحب إثبات شيء غير ذاته ، يصبح فرضه هنا خطأ . أنك لا تحب نفسك ، لأنك لست موجوداً . في الحقيقة ، إن الطبيعة التي فيك هي التي تتم بإبقائك والمحافظة عليك . إنك تقبل دون معارضة أن تعتبر الفاعلية المتعينة لميل النبات الخاص إلى النمو والتطور — قوى خارجية عن النبات . فإن أعرت الوعي لهذا النبات ، لحظة واحدة ، فسيشعر بغريزة النمو شعوراً مصحوباً بالحب والتعاطف . وحاول أن تقنع النبات ، عندئذ ، بأدلة وبراهين عقلية ، أن هذه الغريزة لا تستطيع في ذاتها أن تفعل شيئاً ، وأن مظاهرها تتعين دائماً بشيء خارج عنها ؛ فقد يحجبك النبات بما أجبتني به منذ لحظة ، وسيتصرف بطريقة يمكن قبولها من نبات ولكنها لا تليق بكائن من أرفع كائنات الطبيعة في استطاعته أن يفكر في مجموعها .

٦١ - فإن قبلته ونظرت من تلك الزاوية التي فيها ألم بالعالم بأسره ؛ فمن المؤكد أنني لن أستطيع إلا ، أن أخجل من نفسي وأمتنع عن الكلام . والسؤال حينئذ هو : هل سأقف عند هذا الموقف وأنظر من تلك الزاوية ، أم سأبقى في مجال وعي المباشر الذي لدى عن نفسي ؟ هل ستتبع المعرفة الحب ؟ أم الحب هو الذي سيتبع المعرفة ؟ إن الحل الأخير منبوذ لدى العقلاء .
أما الحل الأول فإنه يغمرني بتعاسة لا أستطيع وصفها . إذ أنه يطردني من داخليتي ، ولا أستطيع أن أستقر على الثاني دون أن أبدو لنفسي طائشاً وغير عاقل ، ولا أستطيع أن أستقر على الأول دون أن انتهى بنفسي إلى العدم .

٦٢ - إنني لا أستطيع أن أبقى في حالة عدم الاستقرار هذه . فهدوئي وشعوري بكرامتي يتوقفان على وقوعي على حل ، لهذه المشكلة . وإنه لمن المستحيل على أن أستقر على حل ، فليس لدى إذاً أي سبب يجعلني أميل إلى أحد هذين الحلين .

٦٣ - كم يصعب على أن أكون في حالة عدم الاستقرار هذه ، والذي رمانى فيها ودفعني إليها هو أفضل قرار اتخذته في حياتي واعتبرته أكثر قراراتي شجاعة - أي قوة تستطيع أن تخلصني من حالة عدم الاستقرار هذه ؟ رأي قوة تستطيع أن تخلصني من نفسي ؟

القسم الثاني

المعرفة

موجز

لقد انهزم « فيشته » أمام نفسه ، وكره الحياة التي تذكره
بتناقضه مع هذه النفس ، إنه قلق ، ويرتعد وجلاً أمام المصير
المحتوم ؛ ولكن يحىء له الغيث في صورة الروح التي تخاطب عقله
وتعطيه قسماً من النور يدعو به إلى الأمل في أن ينتهي إلى
بر الأمان .

يبين « فيشته » أنه يعرف ذاته بطريقة مباشرة ، ويعرف العالم
بطريق غير مباشر .

إنه يعرف العالم عن طريق الحواس . ولا يمكن أن يعرفه
إلا عن طريق الحواس فكل ما يخص الحس ، لا بد وأن يحس .
ويرى أن إدراك الأشياء الخارجية مشروط بإدراك
الذات وتعيناتها ويترتب على هذا أن تميز الأشياء الخارجية

عبارة عن تمييز للحالات الحاصلة في الفرد ، فهو لا يدرك أشياء لها وجود خارجي منفصل عنه ؛ وإنما يدرك تغيرات حاصلة فيه ؛ فالفرد لا يدرك إلا ذاته .

غير أن الذات تنقل هذا الإحساس إلى شيء مستقل عنها ، غريب عليها بمعنى أنها تعتبر أن ما هو حاصل فيها له علة خارجية عليه ، وتوجد في الأشياء ، تلك الكتلة المنفصلة عن الذات العارفة فكيف يحدث هذا ؟

إن الإحساس بسيط وعبارة عن نقط شبيهة بالنقط الرياضية فكيف تتحول النقط إلى سطح ؟

إن « فيشته » ، يكتشف أن تأمل ذاته يهديه إلى أمر مهم وهو أن الإحساسات تحصل فيه على التوالي ، ولا يتبين في الإحساس الفضاء الذي تمتد فيه الأشياء . إن الفضاء معنى ، ولا نحصل عليه بالحوس ، إنه خاصية من خواص الفكر الذي جبل على بسط الإحساسات في الخارج وجعلها تبدو ، وكأنها منفصلة عن الذات العارفة ، ولو أنها هي منها .

فالخاص في الفرد أنه يبسط باستمرار في الخارج ما هو في

الحقيقة نقطة من نقط الإحساس ويجعل الإحساسات متجاورة

غير متتالية فكيف يستطيع أن يصل إلى تحقيق الخروج من ذاته
بوعيه الذي ما هو إلا وعى مباشر لذاته ؟

إن كل الذى يعرفه أنه يتأثر ، فحواسه تعطيه تعيينات خاصة
بالشئ أى بالحس الداخلى لتأثيراته . ثم يتبين أن أحاسيسه
تتحول إلى حواس خارجية . وأن هذه المعرفة الأخيرة تكمل
معرفة الذات لذاتها وهى ليس لها وجود سابق عليها بل هى تتولد
فى نفس اللحظة التى يوجد فيها وعى الإحساس ؛ فبسيط
الأحاسيس فى الخارج قانون من قوانين الفكر .

معنى هذا : أن وعى الشئ لا يصح أن يعترف به على أنه كذلك
ولمما هو وعى إنتاج تمثل الشئ . وهذا يتم بالحس .

ويلاحظ أن وعى الفرد للشئ ولذاته بقدر ما يختلف وعيه
للشئ عنه .

إن وعى الذات لذاتها هو ما يسميه فيشته ، بالآنا ، وعيها
لذاتها كموضوع للمعرفة هو ، اللاآنا .

ولكن ، الآنا ، و ، اللاآنا ، متطابقتان أى بينهما هوية .

وكما حدثت كل منهما الأخرى كلما ازداد وعى الذات
لذاتها وللعالم .

إن الذات الإنسانية أو ، الآنا ، غنية بالمعرفة . وهذا
الاحتكاك بين شطريها يجعلها تتحقق بواطنها القابع فيها .

فمكل موجود إذا ليس له وجود فى ذاته ، أى أن وجوده

في الأذهان لافي الاعيان — وهكذا يتحرر الفرد من ضغط العالم
الخارجي ، لأن هذا الأخير من نتاجه ويطمئن إلى أنه موجود
حر له إرادته .

ولكن . . . هنا تفزع نفس « فيشته » من جديد ، إذ كيف
ستثبت حرите التي حصل عليها . إذا لم يكن هناك عالم خارجي
يظهر فيه أثر فعله الإرادي الدال على حرите ؟ ؟

المعرفة

إن القلق والتخاذل ينبشان قلبي وإني لألعن طلوع الشمس
الذي يذكرني بحياة شككت في حقيقتها وفي معناها ، إن الأحلام
المزعجة تلاحقني ليلاً ، لقد كنت قلقاً ، أبحث عن قيس من النور
يخرجني من متاهة الشك ، ولكن حدث أن انقمست أكثر
وأكثر في هذه المتاهة .

ولجأة حدث في منتصف الليل أن ظهرت لي رؤيا مدهشة
وعجيبة . فقد هيء لي أن هناك من يناديني قائلاً :

«أيها الإنسان المسكين إنك ترتكب حماقة فوق حماقة ، وتظن
بذلك أنك ذكي ، إنك ترعد أمام مخاوف خلقتها بنفسك ، كن شجاعاً ،
وحاول أن تكون حكيماً ؛ إني لآتي إليك بكشف جديد ، فإن
ما في استطاعتي أن أعلمك إياه تعرفه منذ زمان بعيد وما عليك إلا
أن تتذكره ، ولا أستطيع أن أضلك لأنك ستقبل كل ما سأذكره
تلك ، وإن ضللت فسيكون ذلك من جهتك فارجع إلى نفسك
واستمع إليّ وأجب عن أسئلتى . »

فاسترجعت شجاعتي إذ أن الروح تخاطب عقلي . ولن تستطيع
أن تزج بمعرفة في فكري قسراً . فإن ما يجب أن أفكر
فيه لا بد أن أفكر فيه بذاتي ، فكل ما أريد أن أقنع به

نفسى لا بد أن أقع عليه بذاتي .
فصحت قائلاً : « تكلمى أيتها الروح ^(١) العجيبة ، فمهما كنت ،
سأنصت إليك ، أسألى وسأجيبك ؟
الروح : هل تعتقد فعلاً أن هذه الأشياء وتلك لها وجود
خارج ذاتك ؟

الأننا : إنى أعتقد ذلك بدون شك .
الروح : ومن أين لك هذا الاعتقاد .
الأننا : إننى أراها وأشعر بها عندما ألمسها ، وفى استطاعتي أن
أسمع صوتها ، إنها تظهر لى وتنفذ إلى عن طريق حواسى .
الروح : آه ! قد تنتهى إلى نفي رؤية الأشياء والشعور بها عن طريق
اللمس وسماع نقرتها ، سأتحدث الآن كما تتحدث أنت قائلاً
إنك تدرك الأشياء عن طريق النظر أو اللمس . . . الخ .
أأنت تدركها فقط عن طريق النظر واللمس والحواس
الأخرى ، أم أن الأمر ليس كذلك ؟ هل يوجد بالنسبة
لك شيء ما إلا إذا كان هذا الشيء تراه أو تلمسه أو ... الخ ؟
الأننا : لا بالمرّة .

(١) يترجم لفظ « esprit » فى بعض الأحيان بلفظ « عقل » غير أن فيشته يقصد
« روح » لأنه استعمله فى بداية هذه الفقرة فى مقابل لفظ « raison » عقل .
« L'esprit en appelle à ma raison » (ص ٨٩ من الترجمة الفرنسية) .

الروح : وبالتالي فلا يوجد بالنسبة لك أشياء مدركة إلا لأنك
استقبلت تعينا جاءك عن طريق حاسة خارجية . فأنت
لا تعلم بوجود هذه الأشياء إلا عن طريق المعرفة التي
تأتي إليك من التعيين الذي حدده نظرك ولمسك . . . الخ
إنك حينما تقول : « هناك أشياء موجودة خارج ذاتي ،
تعتمد على الحقيقة التالية : « إتي أرى ، وأسمع ، وألمس » .
الأننا : هذا ما أراه .

الروح : ومن أين لك أن تعرف أنك ترى وتسمع وتلمس ؟ .
الأننا : إنني لا أفهمك وسؤالك يبدو غريبا .

الروح : سأحاول أن أيسر لك فهمه . هل يحدث بالصدفة أنك
ترى نظرك ، وتلمس لمسك ؟ أو بعبارة أخرى : هل
لديك حس خاص فوق هذه الحواس ، وعن طريقه
تدرك حواسك الخارجية وتعيناتها ؟ .

الأننا : لا بالمرّة ، إتي أرى وألمس ، وما أرى وما ألمس فإنني
أعرفه بصفة مباشرة وبسيطة ، إنني أعرفه لأنه موجود ،
وأعرفه منذ أن يوجد ، دون أي واسطة ودون أن أمر
بحس آخر . هذا بالضبط ما جعل سؤالك غريبا لأنه
بدالي أنه يشكك في أن هذا الوعي يحدث حدوثا مباشرا .

الروح : ليس هذا هو الغرض من هذا السؤال فالذي رميت إليه

منه ، هو إعطائك فرصة تبين هذا ؛ لصفته المباشرة
لمعرفتك بذاتك . فإليك إذا وعى مباشر أنك ترى
وتلمس ... الخ ؟ .

الآنا : نعم .

الروح : لقد ذكرت أنك ترى وتلمس فأنت إذا بالنسبة لذاتك
ذلك الذى يرى فى فعل الرؤية وذلك الذى يلمس فى
فعل التلمس ، وعندما تعى أنك ترى فإنك تعى تعينا ، هو
تغير لذاتك .

الآنا : بدون شك .

الروح : إنك تعى أنك ترى وأنت تلمس ... الخ . وهكذا
تدرك الشيء أليس فى استطاعتك أن تدركه على هذا
النحو بدون هذا الوعى ؟ وأليس فى استطاعتك مثلا أن
تتعرف على شيء ما بالنظر أو السمع دون أن تعلم أنك
تراه أو تسمعه ؟ .

الآنا : لا بالمرّة .

الروح : إذا فالوعى المباشر لذاتك ولتعيناتها ، شرط ضرورى
لأى وعى آخر . ولا يمكن أن تعرف شيئا إلا إذا
عرفت أنك تعرفه ، وفى هذه المعرفة الثانية لا يوجد
إلا ما تعرفه فى المعرفة الأولى .

الآنا : هذا ما أفكر فيه فعلا .

الروح : إنك إذا لا تعلم وجود الأشياء إلا لأنك تراها وتلمسها ... الخ ؛ وأنت تعلم أنك تراها وأنت تلمسها فقط لأنك تعرف أنك تعرفها معرفة مباشرة وما لا تدركه بطريقة مباشرة لا تدركه بالمرّة .

الآنا : إنى أعترف بذلك .

الروح : فالذى يحدث فى جميع الإدراكات ليس إلا إدراكا لذاتك . ولحالتك التى أنت عليها وما ليس فى هذا الإدراك ليس بمدرك بالمرّة .

الآنا : إنك تعيدىنى على معنى ما سبق أن اعترفت به لك .

الروح : ولن أمل من أن أعيدى على سمعك فى صور متعددة . طالما أنتى أخشى ألا تكون قد فهمت ما أرى إليه ، ونقشته فى ذهنك بطريقة لا تقبل الشك ، وهل فى إمكانك أن تقول : إتنى أعى الأشياء الخارجية ؟

الآنا : لا بالمرّة ، هذا لو كنا نريد أن نواجه الأمور مواجهة دقيقة ؛ لأن النظر واللمس اللذين عن طريقهما أتعرف على الأشياء ليسا الوعى نفسه ؛ بل فقط ما أعيه فى البداية ، وبصفة مباشرة ؛ وإن أردت منى دقة أكثر فيمكننى أن أقول : إتنى أعى فقط إتنى أرى وألمس الأشياء .

الروح : حسنا ، لا تنس أبدا ما تتبينه بوضوح في هذه الآونة .

وهو أنك لا تعي في كل إدراك إلا ذاتك ..

ولكنني سأستمر في الحديث بلغتك لأنها اللغة المعتادة .

لقد قلت لي : إنك ترى وتلمس وتسمع الأشياء . فكيف

أو عن طريق أى الخواص ترى هذه الأشياء أو تلمسها ؟

الآنا : إنني أرى هذا الشيء أحمر ، وذاك أزرق وإن لمست

الأشياء فسأشعر بأن أحدها أملس ، والثاني خشن ،

وهذا بارد وذاك ساخن ... الخ .

الروح : إنك تعلم إذا ما هو الأحمر ، وما هو الأزرق ، وما

هو الشيء الأملس ، وما هو الخشن ، وما هو البارد ، وما

هو الحار ؟

الآنا : بدون شك .

الروح : هل لك أن تصف لي ذلك ؟

الآنا : هذا أمر لا يمكن وصفه - ولكن ، هاك مثلا : وجه

عينيك . نحو هذا الشيء . فما ستشعر به عن طريق النظر ،

أسميه : حمرة ، ومر بيدك على الشيء الآخر فما ستشعر به

عند اللمس أسميه : الشيء الأملس وبهذه الطريقة اكتسبت

هذه المعرفة ، ولا توجد أية طريقة أخرى لكسبها .

الروح : ولكن ألا يمكنك عن طريق بعض الخواص التي سبق

لك أن عرفت بها بالحس المباشر أن تنتهي بالفكر إلى خواص
أخرى مخالفة لتلك ؛ فمثلا : لنفرض أن هناك رجلا وقع
نظره على شيء أحمر أو أخضر أو أصفر ، ولم ير أبداً
الزرقة وأنه سبق له أن تذوق الطعم اللاذع والحلو والمالح
ولم يسبق له أن تذوق المر ، أليس في استطاعته بواسطة
التفكير المجرد والمقارنة أن يصل إلى معرفة ما هو مر
أو ما هو أزرق دون أن يتذوق أو يرى شيئاً من
هذا القبيل ؟

الآنا : لا بالمرّة ، فما يخص الحس لا يمكن إلا أن يحس ، ولا
يمكن أن يعقل ؛ فالشيء الذي يحس لا يشتق من غيره
ولنما يعرف معرفة مباشرة .

الروح : هذا غريب ، إنك تتغنى بمعرفة ليس في استطاعتك أن
تشرح لي كيف اكتسبتها — فكر معي ، إنك تدعى أنك
ترى للشيء وتلمسه ، وتسمع نقيده . فلا بد والامر
كذلك أنك قادر على التمييز بين الرؤية واللمس وبين
هذين الإحساسين وبين السمع .

الآنا : بدون شك .

الروح : إنك تدعى بالإضافة إلى ذلك أنك ترى هذا الشيء أحمر
وذاك أزرق ، وأن هذا أملس وذاك خشن ، فلا بد

والأمر كذلك: أنك تميز بين الأحمر والأزرق والأملس
والخشن مثلاً .

الآنا : بدون شك .

الروح : ولكن هذا التمييز ، لم يتحقق لك عن طريق التفكير
والمقارنة بين هذه الإحساسات كما أكدت ذلك لي
الآن ، وربما بمقارنة الأشياء الخارجية ، مقارنة لونها
ومقارنة سطحها الخشن والأملس قد عرفت ما يجب أن
تشعر به في ذاك كأحمر أو أزرق أو أملس أو خشن .

الآنا : هذا مستحيل ؛ لأن إدراك الأشياء يبدأ من إدراك حالتى
الذاتية ؛ فالإدراك الأول مشروط بالثانى ؛ والعكس
غير صحيح . فأنا لا أتبين الفروق بين الأشياء إلا لأننى
أتبين الفروق بين أحوالى الخاصة بالحادثه فى . فإذا كان
هناك وجه اضطرار إلى وصف الإحساسات بصفات
يصطلح عليها مثل : أحمر أو أزرق أو أملس أو خشن ،
فهذا أمر سهل التعلم ، أما الذى لا يمكن أن أتعلّمه أبداً
فهو كون هذه الإحساسات متميزة ، وكيفية تمايزها .
أما كونها متميزة فهذا أمر أعرفه ببساطة لأنى أشعر
بذاتى ، أشعر بها ، أشعر أتى فى كل إحساس أكون مغايراً
لما أنا عليه فى إحساس آخر . أما كيف تتمايز هذه

الإحساسات فليس في استطاعتى أن أصف ذلك لكنى أعلم ، بقدر علمى للتمايز الذى يحدث فى «الآنا» بشعورى بإحساس مغاير للآخر . فالشعور بهذا التمايز ليس مكتسباً أو مشتقاً من معرفة أخرى ، ولكنه شعور يعرف معرفة مباشرة .

الروح : يعرف معرفة مباشرة مستقلة عن كل معرفة للأشياء ؟ .
الآنا : بل يجب أن يعرف بصفة مستقلة عن كل معرفة للأشياء ، لأنه يقوم على هذا التمايز .

الروح : هذا التمايز أعطى لك بصفة مباشرة عن طريق شعورك الخاص ؟ .

الآنا : بالضبط .

الروح : ولكن كان يجب عليك أن تقنع بأن تقول : إني أشعر أنى تأثرت بصفة معينة أسميها أحمر أو أزرق أو أملس أو خشنا ، وأن هذه الإحساسات فيك وليست فى شيء منفصل عنك كلية ويوجد خارج ذاتك وألا ترد لهذا الشيء كخواص ، ماهو تغير من تغيراتك ، أو مثلاً : قل لى : عندما يهيا لك أنك ترى شيئاً أحمر ، وتشعر به أنه أملس ، هل تدرك شيئاً أكثر من أنك قد تأثرت بهذه الطريقة [الحرة مثلاً] أو تلك .

الآنا : لقد فهمت بوضوح بناء على ما تقدم أنتى لا أدرك شيئا
أكثر مما ذكرت ، وأنه نقل ما هو فى إلى شيء
خارج عنى . هذا النقل الذى لا أستطيع ، مع كل
أن أمنع نفسى منه يبدو لى الآن غاية فى الغرابة .
لأننى أشعر به فى نفسى وليس فى الشيء لأننى نفسى ولست
الشيء ، فتفسى فقط وحالتى التى أشعر بها وليست حالة
الشيء . فإذا كان هناك وعى للشيء فإن هذا الوعى ليس
بحس ولا إدراك ، وهذا أمر ثابت .

الروح : إنك تسير سريعا فى استدلالك ؛ فلندرس المسألة من
جميع نواحيها لأضمن أنك لن ترجع يوما فيما تكون
قد قبلته بكل حرية .

هل يوجد فى الشيء كما تفكر فيه عادة شيء آخر غير لونه
الأحمر ، وسطحه الأملس ؟ باختصار هل فيه شيء خارج
عن المميزات التى يقدمها لك إحساسك المباشر ؟

الآنا : أظن ذلك .

فبالإضافة إلى هذه الخواص يوجد أيضا الشيء الذى
يملك هذه الخواص أى الذى يحملها .

الروح : وهذا الحامل للخواص ، عن أى طريق يمكنك أن تدركه؟
هل تراه أو هل تلمسه ؟

هل تسمع فقيره . . . الخ ؛ أم الأمر أنه يوجد بالنسبة له
حس خاص آخر ؟

الآنا : لا إتنى أفكر فيه وأراه وألمسه .

الروح : حقا ؟ فلنر ذلك عن كشب ، هل لديك وعى بحاسة النظر
لديك ، على العموم ؛ أم أن الأمر مجرد وعى لهذه الرؤية
أو تلك كل منهما على حدة ؟

الآنا : إن لدى فى كل مرة إحساساً متعينا .

الروح : ماذا كان هذا الإحساس المتعين ، فيما يتعلق بهذا الشيء ؟

الآنا : إنه الإحساس باللون الأحمر .

الروح : وهذا اللون الأحمر شيء ثابت ، إحساس بسيط ، حالة
متعينة لك من حالائك ؟

الآنا : إن هذا ما فهمته .

الروح : يجب بالتالى أن ترى اللون الأحمر كما لو كان شيئا بسيطا ،
بصفة مطلقة ، كنقطة رياضية . ومن المحتمل ألا تراه
فى صورة أخرى غير هذه . فى ذاتك على الأقل من حيث
تأثيرك . فهل هذا — اللون — بكل تأكيد — عبارة :
عن حالة متعينة بسيطة لا تحتوى على أى تركيب بحيث
يجب أن يتصورها الذهن كنقطة رياضية ، أم أنك
ترى رأيا آخر . ؟

الآنا : إني مضطر إلى أن أوافقك على ذلك .

الروح : والآن ، هذا اللون الأحمر البسيط ، تبسطه على مساحة واسعة لا تراها ؛ إذ أنك لا ترى إلا اللون الأحمر ، ولا شيء أكثر من ذلك . فكيف تستطيع أن تقف على هذا السطح ؟

الآنا : هذا غريب حقاً ، ولكن يهيا لي أنني وقفت على التفسير فأنا متفق معك . أنني لا أرى السطح . ولكنني أدركه باللمس عندما أمر عليه بيدي . والإحساس الذي حدث فيّ عن طريق النظر يبقى دائماً بصفة مستمرة هو هو أثناء اللمس ؛ ولذلك أبسط اللون الأحمر على كل السطح الذي ألمسه في الوقت الذي أرى فيه دائماً اللون الأحمر .

الروح : كان من الممكن أن يكون : الأمر كذلك لو لم تكن تلمس السطح فقط ؛ ولكن فلنر إذا ما كان ذلك ممكناً . أنك لا تلمس أبداً — بصفة عامة — أنك تلمس ما تلمس ، وهكذا تعيه .

الآنا : ليس هناك إحساس على العموم فالإحساس متعين . فالإنسان لا يرى أبداً رؤية على العموم ، ولا يلمس لمسا على العموم ، ولا يسمع على العموم ؛ إنه يرى دائماً أنه

يرى ويلبس ويسمع شيئاً معيناً . كاللون الأحمر أو
الأخضر أو الأصفر أو ما هو بارد ، أو ما هو ساخن
أو ما هو أملس ، أو ما هو خشن ، أو يسمع صوت
القيثارة أو صوت إنسان . . . الخ . ولنعبر ذلك أمراً
متفقاً عليه فيما بيننا .

الروح : بكل تأكيد ، ولكن عندما تدعى أنك تلمس السطح
فأنت تثبت بصفة مباشرة أنه سطح أملس أو خشن .
الآنا : هذا حق .

الروح : هذا الأملس ، وهذا الخشن . هو في النهاية كاللون
الأحمر شيء بسيط ، ونقطة فيك تدركها . ويحق لي أن
أسألك : لماذا تبسط على سطح ما هو نقطة بسيطة ،
بالنسبة للمسك ؟ كما حق لي أن أسألك : لماذا فعلت ذلك
بالنسبة لما كان مجرد نقطة بالنسبة لنظرك . . ؟

الآنا : ولكن من الجائز ألا يكون السطح الأملس — أملس
بصفة متناهية — بالنسبة لجميع أجزائه . فيكون أملس
بدرجات متفاوتة من جزء إلى آخر . وأنه تنقصني الممارسة
لكي أميز بين هذه الدرجات المتفاوتة ، وتعوزني
الألفاظ للتعبير عنها والاحتفاظ بها . إني أميز ،
مع كل ، شيئاً دون أن أعيه ، وهو أتى أضع هذه
الفروق جنباً إلى جنب وبهذه الطريقة أحصل على السطح .

الروح : هل في إمكانك ، في نفس اللحظة غير القابلة للتقسيم أن
تسكون لديك إحساسات من طبيعة مضادة ، وأن تتأثر
بصفة تتعارض مع الأثر الأول ؟
الآنا : لا بالمرّة .

الروح : فهذه الدرجات المتفاوتة التي تتيّنها في الشيء الأمامي ،
والتي تريد أن تثبتها لكي تفسر ما لا تستطيع تفسيره ،
ما هي ، في الغالب ، إلا إحساسات متضادة تتوالى
الواحدة بعد الأخرى فيك .

الآنا : لا يمكنني أن أنكر ذلك ،

الروح : كان يجب عليك إذاً — كما فعلت ذلك في الواقع في
ظروف أخرى — أن تضع هذه الإحساسات كما
تشعر بها في الواقع ، وتعتبرها كتغيرات متتالية لنفس
النقطة الرياضية ، وألا تعتبرها بالمرّة كتغيرات متجاوزة
لخواص تقع في نفس الوقت بالنسبة لنقط متعددة
في سطح ما .

الآنا : إني أفهم ذلك وأجد أن الفرض الذي افترضته لا يفسر
شيئاً . ثم إن يدي التي أ لمس بها الشيء وأحتويه فيها
هي نفسها سطح ؛ ولذلك فأنا أدرك الشيء كسطح ،
وكسطح أكبر من يدي ، طالما أنه في استطاعتي أن ألمسه
لمسات متتالية الواحدة بجوار الأخرى .

الروح : إن يدك سطح ؟ كيف تعرف ذلك إذا ؟ كيف تصل إلى أن تعي يدك ؟ هل هناك طريقة أخرى غيرها بين الطريقتين الآتيتين : إما أنها آلة بواسطة تمثل شيئاً غيرها ، وإما أنها شيء تتمثله عن طريق جزء آخر من جسمك ؟

الآنا : لا ، لا توجد طرق أخرى ، إنني أشعر بواسطة يدي بشيء متعين ، وأشعر بها بجزء آخر من أجزاء جسمي .
ليس لدى الشعور المطلق المباشر ليدي على العموم .
ولا بنظري ولا بحاسة لمس على العموم .

الروح : فلنتوقف الآن عند فرض أن يدك آلة ؛ لأن هذا الفرض سيقدر الأمر بالنسبة للفرض الآخر الذي ذكرناه . ففي إدراكك المباشر الذي يحدث فيك ليديك ، لا يوجد إلا ما يتصل بما نسميه حاسة اللمس على العموم . وهو ما يملك أنت ، وبالذات هنا ما يمثل يدك ، كاللمس في فعل اللمس ، والشام في فعل الشم . وفي هذه الظروف إما أن لديك شعوراً واحداً فقط . وعندئذ لا أرى لماذا تبسط هذا الإحساس البسيط على سطح حاس بدلاً من أن تكتفي بنقطة واحدة ملموسة فقط ؟ وإما أن لديك : إحساساً متعددًا وعندئذ تكون إحساساتك متتالية . وفي هذه المرة أيضاً لا أفهم لماذا لا تجعل هذه الأحاسيس تتوالى

في نفس النقطة الواحدة ؟ — فكون يدك تبدو لك وكأنها
سطح : أمر غير قابل للتفسير ، تماماً كتمثلك لسطح ما
خارج ذاتك ، لا تلجأ إذا إلى الواقعة الأولى لتفسير الثانية
قبل أن تشرح هذه الواقعة ، فالفرض الثاني الذي
تكون فيه يدك — أو أى عضو من جسمك تختاره
أنت — موضوعاً لإحساس — : من اليسير أن تستدل
عليه من الفرض الأول . إنك تشعر بهذا العضو عن طريق
عضو آخر يكون في هذه الحالة هو الحاس . وسأذكر فيما
يتعلق بهذا الفرض الأخير جميع ما ذكرت منذ لحظة بالنسبة
ليدى ، ولن نستطيع أن نجيب على ما سألته من أسئلة ،
تماماً كما فعلت بالنسبة للأسئلة التي أثارها من قبل .

والأمر كذلك بالنسبة لسطح عينيك ، ولأى سطح آخر من
جسمك . ومن الجائز أن يكون الوعى الذى يحصل فيك
لامتدادك ، كجسم مادي أصلاً وشرط الوعى الامتداد خارج
والأنا . ولكن عليك أن تفسر أولاً امتداد جسمك هذا .

والأنا : هذا يكفي . إننى أفهم بكل وضوح أننى لا أدرك عن طريق
النظر واللمس أو أى حس آخر الامتداد الذى في
خواص الأجسام . وأفهم أن الأمر عندى على نحو
يجعلى أبسط باستمرار في الخارج ما هو في الحقيقة نقطة
من نقط الإحساس وأن أضع هذه الإحساسات متجاورة

الواحدة بجانب الأخرى ، بينما كان على أن أضعها الواحدة
تلو الأخرى ، طالما أن مجرد الإحساس لا يحتوى على
تجاوز ، ولكن على توال وإنى لاكتشف أنى أفعل
ما يفعله رجل الهندسة عندما أبني هذه الأشكال وأكوّنها ؛
إذ أننى أحول النقطة إلى خط والخط إلى سطح . وإنى
لأنسأل كيف أفعل ذلك ؟ .

الروح : إنك تفعل أكثر من ذلك ، وتفعل أشياء مذهشة جدا .
فهذا السطح الذى تفترض وجوده فى الأجسام ، ليس
فى إمكانك فى الحقيقة أن تراه أو تلمسه أو تحس به عن
طريق أى حس ؛ ولكن فى إمكاننا أن نقول : إنك ترى
فيه اللون الأحمر وإنك تلمس فيه ما هو أملس ، ولإمكانك
تعطى الاتصال لهذا السطح وتبسطه حتى يصير جسما
رياضيا . ألم تعترف الآن أنك جعلت من الخط سطحا ؟
وأنت تفترض بالمثل أن هناك وراء هذا السطح ، شيئا
داخليا غير مرئى . ولكن قل لى : هل فى استطاعتك أن
تدرك وراء هذا السطح شيئا بالنظر أو باللمس أو بأى
حس آخر ؟

الأننا : لا بالمرّة ؛ فإنه لا يمكننى أن أقع على الامتداد الذى
وراء هذا السطح بالنظر أو باللمس وهو لا يدرك بأى
حاسة من الحواس .

الروح : ومع كل فانت تعترف بوجود هذا الشيء الداخلي (غير المرئي) والذي لا تدركه بصفة قاطعة .

الانا : إني أعترف بذلك . وإن دهشتي لتزداد لهذا الأمر .

الروح : ولكن ماذا تظن وراء السطح ؟ .

الانا : يا إلهي ! إنه شيء شبيه بالسطح ، شيء قابل للإدراك بأى طريقة .

الروح : يجب أن نعرف ذلك بدقة . هل فى إمكانك أن تقسم الكتلة التى تتكوّن الجسم فى رأيك ؟ .

الانا : فى إمكانى هذا ، ولكن ليس عن طريق الآلات بالطبع ، ولكن بالفكر ؛ فى إمكانى بالفكر أن أقسمها قسمة لا متناهية ؛ فليس هناك جزء مهما صغر لا يمكن أن يفرض أنه قابل للقسمة .

الروح : هل تصل فى هذه القسمة إلى جزء تحكم عليه أنه لا يمكن أن يدرك فى ذاته أو أن يرى أو أن يلمس ... الخ ؟ وأقول : فى ذاته ، : ولو أنه فى الحقيقة قد أصبح لا يمكن أن يدرك عن طريق أعضاء الحس .

الانا : لا بالمرة .

الروح : أن يكون قابلا للرؤية واللمس على العموم أو على عكس ذلك بخاصية معينة ، أى أن يكون ذالون وأن يكون أملس وذا خشونة ... الخ .

الآنا : بهذه الطريقة الأخيرة لا يوجد أى شيء قابل لأن يكون
مرئياً أو ملموساً على العموم ؛ لأنه لا توجد رؤية أو لمس
على العموم .

الروح : إنك إذا تبسط الإحساس ، أريد أن أقول : إحساسك
أنت - إحساسك الذى عرفته - مثل رؤية اللون ، ولمس
الأمس أو الخشن . الخ . تبسط ذلك فى كتلة وهذه
الكتلة ماهى فى الحقيقة إلا ما هو محسوس فى ذاته . أم
أن الأمر غير ذلك فى رأيك ؟

الآنا : لا بالمرة . فما ذكرته يشفق مما فهمته وما وافقت عليه
منذ هنيهة .

الروح : ومع كل ، فأنت لا تدرك فى الحقيقة شيئاً وراء هذا
السطح ، ولم تدرك فيه شيئاً أبداً فيما مضى .

الآنا : ولكننى إذا اخترقت هذا السطح فسأدرك شيئاً .

الروح : إنك تعرفه إذا مقدا . وهذه القسمة اللامتناهية التى
ادعيت بصددتها أنك لا تستطيع أن تصل فيها إلى شيء
غير قابل للإدراك فى ذاته . هذه القسمة لم تقم بها أبداً ،
وليس فى استطاعتك أن تقوم بها .

الآنا : إننى لا أستطيع أن أقوم بها فعلاً .

الروح : فأنت تصيف إذا إلى إحساس - حصل فيك بالفعل -

إحساسا آخر لم يحصل فيك .

الآنا : إننى لا أدرك إلا ما أضعه فى سطح ؛ ولا أدرك شيئا وراء السطح ولكنى أفرض أن هناك شيئا يمكن أن يدرك وراء السطح . نعم ، إنى مضطر أن أوافقك على ما ذكرت .

الروح : والإحساس الحقيقى لا يتفق ولو جزئيا . مع ما ذكرت عنه مقدما .

الآنا : لو اخترقت سطح الجسم سأجد وراء هذا السطح بالفعل شيئا يمكن إدراكه كما ذكرت من قبل — وإننى لمضطر أن أوافقك أيضا فيما يتعلق بهذه النقطة .

الروح : إنك تعلن إذا عن وجود شيء وراء الحس . ولا يمكن أن نحصل عليه فى أى إحساس بالفعل .

الآنا : إننى أعلن أنه عندما تقوم بتقسيم الجسم الطبيعى قسمة لا متناهية فإننى لن أصل أبداً إلى جزء لا يمكن أن يدرك فى ذاته طالما أننى قبلت أن القسمة اللامتناهية لا يمكن تحقيقها بالفعل . نعم إننى مضطر إلى أن أوافقك أيضا فيما يتعلق بهذه النقطة .

الروح : لا يبقى إذا فى الشيء إلا ما هو قابل لأن يدرك ، أى خواص هذا الشيء . وأنت تبسط هذا الذى يدرك الآن فى فضاء

متصل قابل للقسمه اللامتناهية . ويكون الحامل الحقيقي
لخواص الشيء الفضاء الذى يشغله الجسم .

الانا : لا يمكننى أن أكتفى بهذا . فإنى أعتقد فى نفسى أنه
بالإضافة إلى هذه الخواص القابلة للادراك وفى هذا
الفضاء ، يجب أن أفكر أن فى الشيء شيئاً آخر غير
ذلك ، هذا الشيء الزائد لا يمكننى مع كل ، أن أثبته لك .
ولذلك فإنى مضطر إلى أن أعتبر معك أنه - إلى الآن -
لا يوجد حامل آخر لخواص الشيء غير الفضاء الذى
يشغله الجسم .

الروح : استمر فى الاعتراف بما تفهمه الآن ؛ فالظلمات ستنتشع
بعد قليل رويداً رويداً . والمجهول سيصبح معلوماً ،
ولكن الفضاء فى ذاته لا يمكن أن يدرك ، ولا تعرف
كيف تصل إليه أو كيف تنتهى إلى بسط خاصية من
الخواص المدركة فيه .

الانا : إن الأمر كذلك .

الروح : إنك تفهم أيضاً قليلاً كيف تصل عل العموم إلى فرض
شيء يدرك خارج ذاتك . إن ماتدركه فى الحقيقة ماهو
إلا إحساسك الحاصل فىك وليس خاصية من خواص
الشيء ، والذى يحدث أن هناك تأثير يحصل فىك ؟

الانا : إن الأمر كذلك . إننى أفهم بوضوح أن ما أدركه

ماهو إلا ذاتي . أو الأنا ، أى الحالات التى مخصنى ،
ولا تخص الشيء ، والشيء لا أدركه لا بالنظر ولا باللمس ،
ولا بالسمع ، إذ أن النظر واللمس . . . الخ يتوقف كل
منها عن القيام بوظيفته متى ثبت لنا وجود الشيء الخارجى
ولكن لدى شعوراً غامضاً بشيء ما ؛ فإدراكنا من حيث
إنها تأثيرات حاصلة فى شخصى ، ليس لها امتداد ؛ وهى
ليست مركبة ، وبعضها لا يتجاور فى الفضاء . ولكن يتوالى
فى الزمن ، ومع كل فائنى أبسط هذه الإدراكات فى الفضاء
ربما يحدث عن طريق هذا البسط ، وبالاتصال الوثيق
المباشر به أن يتحول بالنسبة لى ماهو إحساس فى شيء
قابل للإدراك . منه يبدأ وعي للشيء .

الروح : هذا الشعور الغامض قد يتضح ويصبح يقيناً . ولكن على
فرض أننا استطعنا أن نحول هذا الشعور فى التوالى واللحظة إلى
يقين . فلن ننتهى إلى معرفة كاملة دقيقة ؛ لأنه سيبقى أمامنا
دائماً أن تجيب على هذا السؤال الذى ذكرناه آنفاً .
وهو : كيف تصل إلى بسط إحساس فى الفضاء ؟ فلنعبر
عن هذا السؤال ؛ ولدى من الأسباب ما يبرر مسلكى
هذا . فلنعبر عنه فى صيغة العموم : كيف تستطيع أن
تصل إلى تحقيق الخروج من ذاتك بوعيك ، الذى ماهو
اللاوعى مباشر لذاتك ، وكيف تستطيع أن تضيق إلى

الإحساس الذي تدركه وجود شيء مدرك وقابل للإدراك ؛
أو أنت لا تدركه ؟

الآنا : عندما أقول : إن شيئاً حلو المذاق ، أو مره ، له رائحة ذكية
أو كريهة ، أملس أو خشن ، بارد أو ساخن ؛ فهذا يعنى
ما يشير في مذاق معين أو رائحة معينة أو إحساس معين
من هذه الأحاسيس . والامر كذلك بالنسبة للأصوات
فمنك دائماً صلة بين الأشياء وبينى ، ولا يرد على ذهنى
فكرة أن الطعم الحلو أو المر ، والرائحة الذكية أو
الكريهة ... الخ توجد في الشيء ؛ فهذا كله يوجد في . وما
هو في رأيي إلا إحساس اثر في عن طريق الشيء .
ومن الجائز في الحقيقة أن الامر مخالف لذلك بالنسبة
لإحساسات الرؤية أو الألوان التي ليست إحساساً خالصاً ،
ولكنها شيء بين بين ؛ ولكن إذا ما أمعنا فيها النظر
فاللون الأحمر .. الخ يعنى أيضاً ما يشير في إحساساً فطرياً
معيناً . وهذا يعاوتنى على فهم أتى أستطيع التوصل
إلى شيء خارج الآنا . إتنى أنأثر . وهذا كل ما أعرفه ،
وهذا التأثير يجب أن يكون له سبب . وهذا السبب
ليس في ، ولكنه خارج عنى : هذه هى النتيجة التي
أنتهى إليها في عجلة دون أن أتبينها بوضوح ! وهذا السبب
هو الشيء ، وهذا السبب يجب أن يكون بحيث أستطيع أن

أستدل منه على تفسير عن هذا التأثير المعين . والطريقة
التي أنثر بها هي ما أسميه : الطعم الحلو ، ويجب بالتالي : أن
يكون الشيء من طبيعة تثير في طعما حلوا . وبعبارة
أخرى مختصرة : يجب أن يكون هذا الشيء حلو المذاق .
وهكذا أحصل على تعين الشيء .

الروح : من الجائز أن يكون فيما تقوله شيء من الحقيقة ، علما بأن
كل ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع قد لا يمثل الحقيقة
وستقع بدون شك - فيما بعد - على الأمر اليقين . ولكن
بما أنك في حالات أخرى لا تردد ، ويرجع عدم ترددك
إلى اعتمادك على مبدأ عقلي ، فسأسمي مبدأ عقليا تؤكدك
الذي عن طريقه أعلنت أن أمراً ما - وهذا الأمر في
حالتنا الراهنة - هو نأثر ، يجب أن يكون له مبدأ عقلي وبما
أنك تتصور أمراً ما فمن الأهمية بمكان أن نكون لأنفسنا
فكرة صحيحة عن هذا التصور . وتبين بالضبط ما تفعله
عندما تلجأ إليه . وانفرض - لكي نشرح في ذلك -
أن تفسيرك صحيح بالفعل وأنت تصل إلى نتيجة
بالانتقال من الشيء المكوّن إلى ما يكونه فستنتهي بكل
بساطة إلى معنى الشيء . فما أساس إدراك هذا ؟ .

الآنا : إني تأثرت بطريقة معينة .

الروح : ولكن ألم يكن لديك على الأقل وعى بإدراك شيء
أثر فيك؟

الآنا : لا بالمرّة . فقد اعترفت لك بذلك من قبل .

الروح : إنك تضيف إذاً بحكم المبدأ العقلي معرفة لا تملكها إلى
معرفة تملكها .

الآنا : إنك تعبر تعبيراً غريباً .

الروح : قد أنجح في أن أزيل هذه الغرابة . وعلى العموم خذ
تعبيراتي كما يحلو لك فهذه التعبيرات لا ترمى إلا إلى أن
توجد في ذهنك الفكرة التي أوجدتها أنا في نفسي . إنها
لا ترمى إلى فرض طريقة التعبير ؛ فمجرد أن تقع على
الفكرة بقوة ووضوح . عبر عنها كما يحلو لك ، وبطرق
التعبير المختلفة التي تروق لك وأناكد أنك ستعطيها
التعبير الملائم السليم — كيف وعن طريق أي شيء
تعرف أنك متأثر؟

الآنا : يصعب على أن أحد تعبيرات أستعين بها في إجابتي : لأن
وعى ، من حيث أنه ذاتي ، ومن حيث أنه تعين للآنا
في حدود كوني كائناً عاقلاً على العموم ، يقع مباشرة
على هذا التأثير ، كما لو كان يقع على شيء يعيه أصلاً ،
ويتحد به بطريقة لا تقبل الفصم . والحقيقة أنه لا يحدث

في الوعي ، بصفة عامة ، إلا إذا وصل إلى هذا التأثير ،
ومعرفتي لهذا التأثير بمثابة لمعرفتي للآنا .

الروح : إن لديك بصفة ما عضواً هو الوعي ذاته ، الذي بواسطته
تقع على تأثير .

الآنا : نعم .

الروح : ولكن ليس لديك عضو تقع به على الشيء .

الآنا : منذ أن أقنعتني بأنني لا أرى ولا أ لمس الشيء ، وأنني
لا أدركه أيضاً عن طريق حس خارجي ؛ فإنني أرى
نفسي مضطراً إلى الاعتراف بأنه ليس لدى مثل
هذا العضو .

الروح : ففكر جيداً . فمن الجائز أن تلام على موافقتك لي على
هذا الأمر ، ما هو إذاً حسك الخارجي العام ، وكيف
تستطيع أن تصفه بخارجي ، بما أنه لا يرجع إلى الأشياء
الخارجية ، وليس العضو المخصص لمعرفتها ؟

الآنا : إنني أريد الحقيقة ، ولا أهتم بالمرّة بما قد يوجه إليّ من
لوم . إنني أفرق تفرقة حقيقية بين الأخضر والحلو ،
والأحمر والأملس ، والمر والرائحة الزكية ، والخشن
وصوت القيثارة ، والرائحة الكريهة ، ورنين البوق ؛
غير أنني في بعض الأحيان أعتبر بعض هذه الأحاسيس

متماثلة من حيث أنها أحاسيس وهذا التماثل أدركه كما
أدرك الرؤية والذوق واللمس . . . إلخ . والرؤية
والذوق واللمس . . إلخ . ليست بأحاسيس حقيقية
في ذاتها لأنني لا أرى ولا أذوق على العموم . كما
لاحظت أنت ذلك منذ قليل . ولكن حاسة النظر
في تدرك دائما الأحمر أو الأخضر . . إلخ وحاسة
الذوق تدرك المر أو الحلو . . إلخ . فالنظر والذوق . .
إلخ ما هي إلا تعيينات عليها لأحاسيس حقيقية ، إنها
أجناس أدخلت فيها الأحاسيس الأخيرة ، وذلك يتم
لا عن طريق الاختيار؛ ولكن بتوجيه الإحساس المباشر
نفسه . فالمسألة إذاً أنني لا أعتبر هذه الحواس حواس
خارجية ولكن تعيينات خاصة بالشئ ؛ أي باللمس
الداخلي لتأثيراتي ، ولكن هذه الأحاسيس تتحول
بالنسبة لي إلى حواس خارجية ، أو بصفة أدق : كيف
أنتهى إلى اعتبارها كذلك وأطلق عليها هذه التسمية ؟
هذا هو السؤال . إنني لا أراجع عما اعترفت به منذ
قليل ، وهو أنه لا يوجد في عضو أقع به على الشئ .
الروح : إنك تتكلم عن الأشياء كأنك تعرفها بالفعل أو كأن لديك
العضو الذي تتعرف به عليها ؟ .

الآنا : نعم .

الروح : وأنت تفعل ذلك حسب الفرض الذى افترضته منذ قليل
أى بفضل ما لديك من معرفة حقيقية ، يتم اكتسابها عن
طريق عضو لديك ، وجبا فى هذه المعرفة .
الآنا : إن الأمر لكذلك .

الروح : إن معرفتك الحقيقية أو معرفة تأثرانك هى إلى حد ما
بالنسبة لك معرفة غير تامة ، وهى بحسب ما ذكرته الآن
تحتاج إلى أن تتما بمعرفة أخرى . هذه المعرفة الأخرى
تتصورها وتصفها لنفسك لا كمعرفة حدثت فيك من قبل ؛
لأنهم لم تحدث فيك أبداً ، ولكن كمعرفة عليك أن تحصل عليها
بتلك التى فيك أو كنت تحصل عليها ، لو كان لديك عضو
لتحصيها . إنك تبدو ، وكأنك تقول : إتنى لا أعرف
فى الحقيقة الأشياء . ولكن يجب أن يكون هناك أشياء ؟
آه لو استطعت فقط أن أعر عليها ، فستوجد . إنك تتخيل
بالفكر عضواً آخر ليس فى الحقيقة ملكاً لك . إنك
تتجه به إلى الأشياء وعن طريقه تقع عليها . ولكن كل
ذلك ليس له وجود إلا فى فكرك ، وإن أردنا الدقة ،
فليس لديك إذن وعى الأشياء ؛ ولكن فقط : وعى
تكتسبه بفضل المبدأ العقلى . وذلك بالخروج من
وعيك الحقيقى ، هو وعى وعى الأشياء ، الذى يجب أن
يكون ؛ فهو ضرورى فى ذاته ، ولو أنه غير منفصل عنك .

والآن يجب أن تفهم أنه بحسب الفرض الذى افترضته ،
تضيف إلى معرفة حاصلة فيك : معرفة أخرى غير
حاصلة فيك .

الآنا : إلتى مضطار إلى الاعتراف بذلك .

الروح : هذه المعرفة الثانية ، التى اكتسبت بعد معرفة أخرى ،
فلنسبها منذ الآن فصاعداً : « معرفة مشروطة أو تابعة » ،
ولنسمى المعرفة الأولى « بالمعرفة المباشرة » ، أو
اللامشروطة ، ، وقد سمت إحدى المدارس هذا الذى
عرضناه ، باسم : « معرفة تركيبية » ، ولكن يجب ألا تتصور
أن هناك ربطاً بين عضوين لهما وجود سابق ، قبل عملية
الربط هذه ، الأمر : عبارة عن إضافة عضو جديد يولد فى
بفعل الربط نفسه بعضو آخر كان موجوداً بصفة
مستقلة عن هذا العضو الجديد . إن الوعى الأول تقع عليه
إذا فيك كما تقع على نفسك ، ولا تقع على نفسك بدون
هذا الوعى الأول . أما الثانى فإنك لا تقع عليه (أولاً
ينتج فيك) إلا بعد الأول .

الآنا : ولكن لافى زمن ، أى بعد الأول ، لآتى أعلى الشئ فى
نفس اللحظة غير القابلة للقسمة والتى أعى فيها نفسى .

الروح : إلتى لا أتحدث أبداً عن تتابع من هذا النوع ؛ فالذى أريد

أن أقوله هو : إذا فكرت في هذا الوعي غير المتجزى ،
لذاتك ، وفي وعي الشيء ، وميزت بينهما ، وبحشت عن
الصلة بينهما فإنك تجد أن الثاني مشروط بالأول ، ولا
يمكن أن يتعقل إلا به ، وأن العكس غير صحيح .

الآنا : هذا ما أجده فعلا ، وإذا كان هذا ما تريد قوله ، فإنني
أقبله بكل رضا ، كما فعلت ذلك من قبل .

الروح : إنك تنتج إذا الوعي الثاني فمل تنتجه بفعل حقيقي من
أفعال إرادتك ، أو أن الأمر على نحو آخر ؟ .

الآنا : لقد اعترفت بذلك بصفة غير مباشرة . فإلى الوعي الذى
أقع عليه كما أقع على نفسى ، أضيف وعيا آخر لا أجده
فى نفسى بالمرّة ؛ فأنا أكمل وأجعل من وعي الحقيقى
وعين . وهذا فى الحقيقة فعل من الأفعال . ولستنى
أميل إلى سحب واحد من الأمرين إما موافقتى لك ،
وإما نرضى الذى وضعته أصلا . فأنا ككائن عاقل ، أعى
بوضوح فعل عقلى عندما أكوّن لنفسى فكرة عامة .
وعندما أخير فى حالات الشك . أختار بين طريقتين
من طرق السلوك التى تترأى لى ولكن الفعل الذى عن
طريقه لو صدقتك اتبع تمثّل شيء يوجد خارج ، الآنا ،
فهذا الفعل لا أعيه بالمرّة .

الروح : لا تضلل نفسك على هذا النحو . إنك لا تعي أفعال
ذهنك إلا إذا مررت بحالة عدم تعين ، وعدم تقرير ،
تعينها أفعال ذهنك ، وتضع لها نهاية ، وفي حالتنا الراهنة
لا يوجد عدم تقرير من هذا القبيل فليس للعقل أن
يسأل نفسه أولاً ، عن الشيء الذي عليه أن يضيفه
لإحساسه المتعين ؛ فهذا الأمر يحدث من تلقاء نفسه ؛
والفلسفة تستعمل أكثر من لفظ للتعبير عن ذلك ،
وفعل العقل الذي أعياه ، على هذا النحو يسمى : « حرية »
والفعل الذي ليس فيه وعى كهذا يسمى : « تلقائية »
ثم لا حظ جيداً ما يأتي : إنني لا افترض بالمرّة أن لديك
وعياً مباشراً لفعل من هذا النوع . إنني أقول فقط إنك
عندما تفكر تتبين أنه لا بد أن يكون هذا فعلاً .
والسؤال الذي وضعناه آنفاً وهو : ما الذي يبقى حالة
عدم التقرير هذه ويمنعنا من أن يكون لدينا وعى لفعالنا ؟
هذا السؤال سنجد الجواب عليه - على ما أظن - فيما بعد ،
وفعل عقلك هذا يسمى : « تفكيراً » .
وقد استعملت حتى الآن بعد أن حصلت على موافقتك ، هذا
التعبير ، ويقال إن الفكرة تلقائية ، وهذا ما يميزها عن
الإحساس ، الذي ما هو إلا مجرد استقبال . كيف تصل إذا
في فرضك الذي افترضته فيما سبق ، إلى إضافة شيء لا تعرف

عنه شيئاً ، إلى إحساسك الذى هو حاصل فيك فى الحقيقة ؟
الآنا : يجب أن يكون أساس علة هذا هو فرضى الذى عليه
أبنى نتائجى .

الروح : ألا تريد أن تذكر لى أولاً ما الذى تعنيه بلفظ « علة » ؟
الآنا : إننى أجد شيئاً معيناً بهذه الطريقة أو تلك . ولا أستطيع
أن أكتفى بمعرفة أن الشيء على هذا النحو ؛ وأفترض
أن ما أصبح كذلك لم يصبح كذلك بذاته ، ولكن بقوة
أجنبية عنه ، هذه القوة الأجنبية عنه والتي جعلته كذلك
تحتوى على العلة ؛ والظاهرة التي جعلت الشيء كذلك هي
علة هذا التعيين للشيء . إن إحساسى له علة ، وهذا يعنى أنه
وجد فى بقوة أجنبية عنى .

الروح : هذه القوة الأجنبية الخارجة عنك ، يضيفها فكرك إلى
إحساسك الذى تعينه وعياً مباشراً ، وعلى هذا النحو
يتولد فيك تمثيل الشيء . ولكن لاحظ جيداً الآتى :
لو كان يجب أن يكون الإحساس علة ، فإتنى أوافقك على
صحة نتيجةك التي انتهيت إليها . وأفهم أنه يحق لك فعلاً
أن تفترض وجود الأشياء خارج ذاتك . ولو أنك
لا تعرف عنها شيئاً ، وليس فى إمكانك أن تعرف عنها
شيئاً . ولكن كيف تعرف إذاً ، أو كيف ترى أنه فى
استطاعتك أن تثبت أن هذه الأشياء لا بد أن يكون

لها علة ؟ وذلك لكي تبقى في نطاق العمومية ، التي جعلت
مبدأك قائماً عليها فيما سبق ، لماذا لا تستطيع أن تستنتج
بأن تعرف أن شيئاً ما يوجد على هذا النحو ؟ ولماذا
تفرض أن الشيء صار كذلك ؟ أو إذا غرضنا النظر
عما سبق : أنه صار كذلك بفضل قوة خارجة عنه ؟
إنني أنبه إلى أنك مازلت في مجال الفرض ، إنك لم تفصل
إلا لأنك فرضت ذلك .

الآنا : إنني أعترف بذلك . ولكن يستحيل على أن أفكر
بطريقة أخرى ، أو أن يبدو لي أنني أعرفه بصفة مباشرة .
الروح : إنك تجيبني فتقول : إنك تعرف ذلك بصفة مباشرة .
وكان يحق لنا أن نبحث فيما تعنيه هذه الإجابة لو أنها
كانت الوحيدة التي انتهينا إليها ولا يوجد غيرها ،
وسنحاول الآن بحث جميع الوسائل الممكنة الأخرى
لإقامة أساس سليم للفرض الذي فرضناه وهو : هل
تعرف كل شيء له علة ، بإدراك مباشر ؟ .

الآنا : كيف أستطيع ذلك . وكل ما يعرفني إياه الحس : أن في
شيء ما هو بالضبط كيف أتعين ؟ إنه لا يعرفني أبداً
كيف يصبح الشيء . هكذا ؟ وبالتالي لا يعرفني أن الشيء
صار كذلك بقوة أجنبية لا تقع تحت أي إدراك .

الروح : أم أنك قد كونت لنفسك مبدأ بملاحظة الأشياء . خارج

ذاتك ، تلك الأشياء التي وجدت لها سبباً خارج ذاتها
وأعطيت لهذا المبدأ قيمة مبدأ عام تطبقه على نفسك
وعلى حالتك ؟

الآنا : لا تعاملني معاملة الأطفال . ولا تنسب إلى مثل هذه
المتناقضات الصارخة ؟ إنني لا أصل إلى الأشياء الخارجية
إلا عن طريق المبدأ العقلي ؟ فكيف أستطيع بالعكس
أن أصل إلى المبدأ العقلي عن طريق الأشياء الخارجية .
هل تركز الأرض على الفيل ، والفيل الكبير يركز
بدوره على الأرض ؟

الروح : أم أن هذا المبدأ ما هو إلا نتيجة مترتبة على حقيقة
عامة أخرى ؟

الآنا : وهذه الحقيقة بدورها ليس لها أساس لا في الإدراك
المباشر ، ولا في ملاحظة الأشياء الخارجية . ويصبح
مصدرها موضع تساؤل جديد ؟ هذه الحقيقة الأساسية
المفروضة لا أستطيع إلا أن أعرفها معرفة مباشرة ، ومن
الأفضل أن أقول نفس الشيء بالنسبة للمبدأ العقلي وألا
أقرر شيئاً يتعلق بفرضك .

الروح : وليكن الأمر كذلك . فسيكون لدينا بالإضافة إلى
المعرفة المباشرة الأولى التي يمدنا بها إحساسنا بحالتنا ،
معرفة ثانية مباشرة تتجه إلى الحقائق العامة .

الآنا : يظهر أن الأمر كذلك .

الروح : والمعرفة الخاصة التي تتحدث عنها هنا ، والتي بحسبها لا بد لتأثراتك أن يكون لها مبدأ عقلي ؛ هل هي مستقلة كلية عن معرفة الأشياء ؟

الآنا : نعم ، فهذه ليست ممكنة إلا بتلك ؟

الروح : ولديك هذه المعرفة بكل بساطة ؟

الآنا : بالطبع . إنني لا أخرج من نفسي إلا بواسطتها .

الروح : ففي ذاتك وبناتك وبمعرفتك المباشرة ، تفرض إذا قوانين على الكائن وعلى صلات الأشياء بعضها ببعض ؟

الآنا : إذا فكرت في هذا الأمر جيداً ، فلن أفرض قوانين إلا على تمثالات التي تخص الكائن وصلات الكائنات . ومن الحرص أكثر أن تفضل هذا التعبير ؟

الروح : إن وعي يبدأ بالإحساس بذاتي . فأربط به مباشرة تمثلاً شيء .

الآنا : إن وعي يبدأ بالإحساس بحالي . وإنني لأربط في التو واللحظة بهذا الإحساس تمثلاً شيء ما بفضل قانون العلية العقلي . وهذان الأمران — وعي لحالي وتمثلاً شيء ما — متحدان ، لا انفصالان أبداً ، فلا يوجد بينهما وعي آخر ، ولا يوجد وعي سابق على وعيهما الواحد الذي لا يتجزأ

— إنه ليستحيل على أن أعي هذا القانون إلا عن طريق التطبيق .

الروح : إنك إذن تخضع لهذا القانون ، دون أن تعيه وعياً واضحاً ؟
وإنك تخضع له كمبدأ عام . فكيف استطعت أن تتوصل إلى هذا الوعي الجزئي ؟

الآنا : لقد توصلت إليه بدون شك على هذا النحو : إنني ألاحظ نفسي . فأتبين أنني أتصرف بطريقة ما ، ثم أجعل مما يبدو لي أنه مشترك في تصرفاتي مبدأ عاماً .

الروح : في استطاعتك إذاً أن تعي طريقة تصرفك ؟
الآنا بدون شك ! ولكنني أختن ما ترمي إليه بأسئلتك هذه .
فلدينا هنا النوع الثاني الذي ذكرناه آنفاً - أي الوعي المباشر ، وعي نشاطي ، في الوقت الذي يمثل فيه الإحساس النوع الأول وهو وعي سلبيتي .

الروح : هذا صحيح وفي استطاعتك ، كما ذكرت ، أن تعي طريقة تصرفك ، وذلك بملاحظة ذاتك ، وبالتفكير في ذاتك ؛ ولكنك لست مضطراً إلى أن تعيها ، إذ أنك لاتعي وعياً مباشراً طالما أنك تتصرف في مجالك الداخلي .

الآنا : غير أنه يجب أن أحصل على ذلك أصلاً ، لأن لدى في نفس الوقت تمثيل الشيء تمثلاً مباشراً مع الإحساس به .

— وإتني لأقع على حل : إتني أعي وعيا مباشراً نشاطي ،
لا نشاطي من حيث أنه نشاطي ، ولكن كانشاط معطى
لى . هذا الوعي هو وعى الشيء . وبعد ذلك ، وبالتفكير :
أستطيع أن أعيه كوعى لنشاطي . إن وعى المباشر
يتكون من جزئين وعى سلبيتي ، أى الإحساس
ووعى نشاطي أثناء إنتاج الشيء حسب المبدأ العقلي ،
والوعي الثاني : يرتبط ارتباطاً مباشراً بالأول . فوعى
الشيء ، وعى لا يعترف به على أنه وعى الشيء ، وإنما وعى
إنتاج تمثل الشيء . هذا الإنتاج أعرفه ببساطة ، لأننى أنا
نفسى فاعله . فكل وعى إذاً ليس إلا وعى مباشر ، وعى
لذاتى ، وهو فى هذه الساعة ، وعى مفهوم كل الفهم . فهل
يبدو لك حلياً صحيحاً ؟

الروح : جداً . ولكن من أين لك صفتا الضرورة والعمومية
اللتين تصف بهما مبادئك كما هو الأمر مثلاً هنا بالنسبة
للمبدأ العقلي ؟

الأنا : من الشعور المباشر بأننى لا أستطيع أن أتصرف على نحو
آخر ؛ من حيث إننى قد منحت العقل ، وأنه لا يوجد
أى مخلوق عاقل فى استطاعته أن يتصرف على نحو آخر .
طالما أنه كائن عاقل . وعندما أقول : إن كل ما هو عارض

- كتأثرى فى الحالة الراهنة - له علة . فهذا معناه : إأنى ،
فى كل وقت ، وبالفكر قد وجدت له علة ، ومن يفكر
لا يستطيع إلا أن يفكر معى أنه يجب أن تكون هناك
علة ، لكل ماهو عارض .

الروح : إنك تفهم إذا أن كل معرفة هى فقط معرفة ذاتك ، وأن
وعيك لا يتعدى ذاتك ، وأن ما تعتبره معرفة للشيء
ماهو إلا وعى الفعل الذى بواسطته تضع شيئاً فى الخارج
وتقوم بهذا الفعل بالضرورة ، فى الوقت الذى يحصل فىك
الإحساس به ، وذلك حسب أحد قوانين فكرك الداخلية .

الآنا : هيا تابع ، بكل ثبات استدلالاً لك . فلم أكن أرغب فى
أن أفلق باللك ، وإنما أردت أن أقدم لك معونتى لدراسة
الحلول المعروضة - ولنتحدث الآن بكل جد . وإأنى
لأسحب فرضى الذى اعتبرت فيه أتى أصل إلى الأشياء
خارج ذاتى بواسطة المبدأ العقلى ؛ وقد استبعدته فى
الحقيقة ، فى داخلية نفسى منذ أن انتهى بنا إلى هذا الخطأ
المربيع - وهذه الطريقة فأنا لا أعلم إلا مجرد وجود
قوة خارج ذاتى ، وهى قوة متعلقة لا غير ، على نحو
ما يحدث ذلك عند تفسير مظاهر المغناطيس والكهرباء ؛
فنفرض بالفكر فى الطبيعة ، قوة مغناطيسية أو كهربائية .

— ولكن لا يبدو لي عالمي هذا كمجرد فكرة من هذا النوع ، أو كفكرة لمجرد قوة . فهذا العالم شيء ممتد ، قابل للإدراك في ذاته . بكميته ، لا بأثره فقط على نحو ما يحدث في إدراك القوة ، وهو لا ينتج كالقوة ، ولكن له صفات ؛ وإتي أعيه في داخلية نفسي بطريقة لا تماثل تلك التي أعى بها الفعل الفكري . إنه يبدو لي وكأنه إدراك ، ولو أننا برهنا على أنه ليس كذلك . وقد يكون من الصعب على أن أعرف هذا النوع من الوعي وأفرق بينه وبين الأنواع الأخرى .

الروح : ومع كل فاته يجب عليك أن تحاول أن تصل إلى هذا التعريف وإلا فلن أفهمك ولن تتضح لنا الأمور .
الانا : سأحاول أن أصل إلى هذا التعريف ، أيتها الروح ، إذا كانت أعضاؤك كأعضائي . فركزي نظرك على الشيء الأحمر الذي أمامنا ، وانركي نفسك كلية للأثر الذي سيحدثه فيك هذا الشيء ، وانسي مؤقتا ، حلولاك ، والآن حدثيني بصراحة عما يحدث فيك .

الروح : في استطاعتي أن أدمج نفسي كلية في طريقة فعل عضوك ، وليس لي أن أنكر وجود أثر واقعي مهما كان هذا الأثر .
فقل لي ببساطة ما يجب أن يحدث في .

الآنا : ألا تحيط بنظرة واحدة بالسطح وتبينه بصفة مباشرة ؟
لأتى أقول بالضبط السطح ، ألا يتمثل أمامك فجأة ؟
الأتى ، ولو بصفة غامضة ، وقابلة للتحقيق بعد فترة
طويلة : أنك تأخذ فيه نقطة حمراء لتحوّلها إلى خط .
أو أنك تأخذ هذا الخط لتحوّله ثانية إلى نقطة . كما كنت
تقول منذ هنيهة ؟ إنك لا تقسم هذا السطح وتضع فيه
الخطوط والنقط إلا في مرحلة متأخرة ؟ ألا تؤكد
وتثبت - كمثل من يلاحظ نفسه دون تحيز ، وبصفة
مستقلة عن حلولك السابقة - أنك ترى بالفعل سطحا ،
وسطحا بهذا اللون أو ذاك .

الروح : لأتى أوافقك على هذا كله . وأجد أثناء ملاحظتي لذاتي
أتى بالضبط كما وصفت - ولكننى أذكرك أولا
بهدف بحثنا . فنحن لا نرمى إلى سرد ما يحدث فى الوعي . كما
لو كنا نؤرخ للفكر الإنسانى ، وإنما علينا أن نفحص
صلات أفعال فكرنا المختلفة ، ونفسر كل فعل بالآخر ،
ونشتق كلا من الآخر ، ولن نستطيع أن تسقط أية
ملاحظة من ملاحظتك التى لا نعمل على إنكارها بل على
تفسيرها ، أن تسقط أيّا من نتائج بحثى الصحيحة .

الآنا : سأضع هذه الغاية دائما أمام نظرى .

الروح : والآن ، فبالرغم من التشابه الفريد الذى يوجد بين هذا

الوعى للأجسام الموجودة خارج ذاتك ، والذي لا يستطيع
بعد أن تسميه ، وبين الإدراك الحقيقي ، فلا تبعد
عن نظرك الفرق الشاسع الذي يوجد ، مع كل ،
بينهما .

الآنا : لقد كنت فعلا ، على وشك الإشارة إلى الفرق ، فهذان
الوعيان يبدوان في الحقيقة كوعيين مباشرين ، لا كوعيين
ينتجان عن الدراسة والبحث . إن الإحساس وعى حالى .
والأمر ليس كذلك بالنسبة لوعى الشيء الذى ليس له
لأول وهلة أية صلة بي . إننى أعلم بوجوده ، وأكتفى
بهذا ، إذ أن وجوده لا يخفى . وإذا كنت أبدو لنفسى
فى الوعى الأول كمادة لزجة تشكل على هذا النحو تارة وعلى
ذاك أخرى ، فإننى أبدو فى الوعى الثانى كالمرآة التى تمر
أمامها الأشياء دون أن تتأثر ، أو يحدث فيها أى تغير وهذا
الفرق فى صالحى ؛ إذ أننى أبدو حاصلا بالفعل على وعى
جزئى خارج ذاتى ، مستقل كاية عن الإحساس بحالى ،
وعى لسكائن ، . أقول : « وعى لسكائن ، وأبدو حاصلا
عليه أكثر ، بقدر ما يختلف هذا الوعى الأخير عن
الأول بطبيعته .

الروح : إنك تقوم جيداً بالملاحظة ، ولكن إياك والتعجل
فى تقرير نتائجك — إذا كان الأمر حقيقة ، كما انتهينا إليه .

بالاتفاق منذ لحظة ، وهو أنك لا تستطيع إلا أن تعي ذاتك وعياً مباشراً ، وإذا كان الوعي الذي نحن بصدده هنا ليس وعياً لسليبتك ، أولاً يجب أن يكون وعياً لنشاطك ، ألا يمكن أن يكون بالصدقة وعياً لحالة خاصة بك ، لم نتعرف عليها حتى الآن فيك ؟ ، حالة لوجودك من حيث أنك تعلم وأنت عقل ؟

الانا : إنني لا أفهمك . هيا إلى نجدتي ، لأنني أريد أن أفهمك جيداً .

الروح : يعوزني أن أطلبك بكل انتباهك . لأنني مضطر إلى أن أغور في المشكلة أكثر من ذي قبل ، وذلك بأن أرجع إلى الأصول البعيدة . فأقول : من تكون ؟

الانا : لأجيبك عن سؤالك بصفة عامة ، أقول : إنني أنا ، أنا ذاتي .

الروح : هذه الإجابة ترضيني كل الرضا — ولكن ماذا يعني لفظ : أنا ، ؟ ماذا في هذا المعنى ؟ وكيف تسكونه ؟

الانا : ليس في استطاعتي أن أوضح نفسي فيما يتعلق بهذا الموضوع إلا إذا رجعت إلى نقيض الدعوى (antithèse) إن الشيء يجب أن يكون شيئاً بعيداً عن العالم به . ولما أنني أنا الذي أعلم بالشيء . فإني والعالم واحد — كيف يمكن أن تحصل معرفة بالشيء والشيء يجهل نفسه ؟ كيف ،

بما أتى لست أنا نفسى الشيء ، ولا تعيناً ما من تعيناته ،
— إذ أن جميع تعيناته تدخل فى دائرة وجوده الخاص
به ، وليس بالمرّة فى دائرة وجودى الخاص بى — كيف
يمكن أن يتسكون فى وعى الشيء ؟ كيف يدخل الشيء فى ؟
ما هى الصلة بينى ، أنا الذات العارفة (sujet) ، وبين
موضوع (objet) معرفتى الذى هو الشيء ؟ . هذا
السؤال لا يوضع لى . ففى المعرفة ، لآتى كائن عاقل .
فما أنا عليه ، أعرفه ، لآتى عليه . وما أعرفه معرفة
مباشرة بحكم أتى موجود ، أعرفه لآتى أعرفه معرفة
مباشرة ، فلا حاجة إلى صلة بين الذات العارفة والموضوع .
فطبيعتى هى هذه الصلة . لآتى ذات عارفة وموضوع ، وهذه
الذاتية العارفة الموضوعية (Subjectivité objective)
أى هذا الانعكاس للمعرفة على ذاتها . هو الذى أعنيه
باسم : دالانا ، . إذا كنت ، مع كل أفكر فى شيء متعين
عند استعالي لهذا اللفظ .

الروح : هل تكون هوية (identité) الذات العارفة والموضوع
جوهر ككائن عاقل ؟

الآنا : نعم

الروح : هذه الهوية ، أى لا الذات العارفة ولا الموضوع كل منهما

على حدة ، ولكن اندماجهما ، ومصدرهما المشترك هل
في استطاعتك أن تبين هذه الهوية ، بحيث تعيها .

الآنا : لا بالمرّة ، إن شرط وعي أن تكون هناك تفرقة بين
الذات العارفة التي تعي والموضوع الذي تعيه . ولا أستطيع
حتى أن أتصور إمكان وعي آخر . فمنذ أن وجدت ،
وجدت على هذا النحو ، كذات عارفة وموضوع ،
ولكنهما يرتبطان ارتباطا مباشرا .

الروح : هل في استطاعتك أن تعي اللحظة التي تنشق فيها هذه
الوحدة غير القابلة للتعقل إلى شقين ؟

الآنا : كيف أستطيع ذلك ؟ بما أن وعي لا يصير ممكنا إلا بهذا
الانشقاق وبواسطته ، وبما أنه نفسه هذا الذي يفصلهما ؟
ولا يوجد وعي وراء الوعي .

الروح : إن هذا الفصل هو الذي تقع عليه بالضرورة في ذاتك
منذ أن تعي ذاتك ، إن هذا الفصل هو حقيقتك الأولى التي
جبلت عليها .

الآنا : إن الأمر كذلك .

الروح : وعلى أي شيء يقوم ؟

الآنا : إتي عقل ، ولدى الوعي في ذاتي ، وانفصالهما هو شرط ،
ونتيجة الوعي العام ، وبما أن هذا الوعي العام يقومني .

فهذا الفصل يوجد في أصلا .

الروح : لقد قلت إنك عقل . والامر على الأقل لا يتطلب أكثر من ذلك هنا . وإنك تصير موضوعا بفضل كونك تتصف بصفة العقل ، ومعرفتك كموضوع تمثل أمامك ، أمام معرفتك كمذات عارفة ، وتبقى ماثلة أمامها ، دون أن تستطيع في الحقيقة أن تعي ما يحدث .

الانا : هذا صحيح .

الروح : ألا تستطيع أن تحدثني أكثر من ذلك عما هو ذات عارفة ، وما هو موضوع ، كما يبدو ان في الوعي ؛ وذلك لكي تصفهما لي بدقة أكثر ؟

الانا : إن ما هو ذات عارفة يبدو وكأنه يحتوي على وعي كأساس له ، وعي للشكل ، لا وعي فحوى متعين بالمرّة . فوجود الوعي أو الحدس في داخلية النفس يرجع إلى ما هو ذات عارفة . أما أن يكون هذا الحدس حدسا بالذات ، فهذا من صنع ما هو بموضوع ، لأن الحدس يتحدد به ، وهو الذي يخرج إلى حدها ، بهذا الحدس إلى الوجود . فما هو موضوع يحتوي في ذاته ، على عكس ما هو ذات عارفة ، على علة وجوده . إنه في ذاته وبذاته على هذا النحو ؛ لأنه على هذا النحو . وما هو ذات

عارفة يبدو وكأنه مرآة سلبية ، ساكنة للموضوع الذى
ينعكس فيه — فإذا كان ما هو ذات عارفة يعكس
ما هو موضوع : فذلك لعلته فيه . وأما كونه يعكس هذا
بالذات ، ولا يعكس شيئاً آخر . فعلة ذلك توجد فيما
هو موضوع .

الروح : فما هو ذات عارفة على العموم ، وبحسب طبيعة هذه
الذات الداخلية ، سيكون بالضبط مماثلاً لوعى الكائن
الذى عرفته منذ قليل .

الآنا : هذه حقيقة ، وهذا الاتفاق له أهمية . سابدأ فى أن
أعتقد بعض الاعتقاد أنه من الجائز ، أن يخرج تمثلاً
لكائن خارج ذاتى من قوانين وعي الداخلية . وذلك
بدون تدخل منى . وأن يكون هذا التمثل فى أصله تمثلاً
لهذه القوانين فى ذاتها .

الروح : ولماذا بعض الاعتقاد ؟

الآنا : لآتى لا أرى حتى الآن لماذا تكون النتيجة هذا التمثل
بالذات ، لهذه الفحوى بالذات أى تمثل لكثرة ممتدة
فى الفضاء المتصل .

الروح : إن إحساسك وحده ، مع كل ، هو الذى تبسطه فى
الفضاء وقد سبق لك أن فهمت هذا ، وفهمت أن فى

استطاعة هذا الإحساس ، بحكم امتداده هذا ، أن يتحول
إلى شيء محسوس ، هذا ما شعرت به شعوراً سابقاً ، فلن
نشغل أنفسنا إذا ، حالياً إلا بالفضاء ذاته ، ولنفسر
تكوينه بادئين من مجرد الوعي .

الآنا : حسناً ، سنفعل هذا .

الروح : فلنحاول . إنك لا تستطيع ، وأنا أعلم ذلك ، أن تعي نشاطك
العقلي ، كنشاط ، طالما أنه باق على حالته الأولية ، دون
تغيير ، وثابتاً على شيء واحد ، بمعنى أنه في حالة بدء
وجوده ، تلك الحالة التي لا يمكن أن تنعدم دون أن ينعدم
وجوده ، إتي لن أطلب منك إذاً أن تحصل على وعي
لنشاطك العقلي في حالته الثابتة هذه . ولكن في إمكانك
أن تعيه كحالة متغيرة تمر منها إلى حالة أخرى متغيرة
في نطاق الحالة الثابتة . فإذا تمثلته أثناء هذه العملية ،
فكيف يبدو لك ؟

الآنا : إن ملكتي العقلية تبدو وكأنها تتحرك داخلياً في أكثر
من اتجاه وتنتقل بسرعة من نقطة إلى أخرى ، وباختصار
يهيأ لي أنها ترسم خطاً . والفكرة المتعينة عبارة عن
إحدى نقط هذا الخط ؟

الروح : ولماذا تبدو بالذات ، وكأنها ترسم خطاً ، ؟

الآنا : هل أنا ملزم بأن أعلل مالا أستطيع أن أنرك نطاقه دون أن أخرج عن وجودي الخاص بي ؟ فهذا أمر على هذا النحو ؛ لأنه على هذا النحو ، وهذه الطريقة ، وليس بطريقة أخرى ؟

الروح : هكذا يبدو لك إذاً كل فعل من أفعال وعيك . ولكن معرفتك المفطورة فيك لا المكتسبة ، والتي تكون كل فكرة بالنسبة لها ما هي إلا تجديد أو تعين جديد ، كيف ستبدو لك هذه المعرفة المفطورة فيك ، في إطار هذه الصورة التي رسمها فعل ذهنك ؟

الآنا : ستبدو لي بالطبع في هيئة شيء . يمكن أن نخط فيه في جميع الاتجاهات خطوطاً ونحدد فيه نقطاً .

الروح : يجب عليك في هذه الساعة أن ترى بوضوح لماذا يخرج منك شيء ، يستطيع — بل ويجب — أن يبدو لك بالضرورة ككائن خارج عن ذاتك ؟ — لقد سبوت الأمر حتى وصلت إلى المصدر الحقيقي لتمثلات الأشياء فهذا التمثل ليس إدراكاً . لأنك تدرك ذاتك لا غير . ، وليس فكرة أيضاً فالأشياء لا تظهر لك كنتائج لفكرك إن هذا التمثل حقيقي ، وهو في الحقيقة الوعي المباشر ، بصفة قاطعة ، لكائن خارج عن ذاتك تماماً ؛ كما أن

الإدراك عبارة عن الوعي المباشر لحالة فيك . —

لا تترك نفسك عرضة لتضليل الشكاك ومدعى الفلسفة
إن الأشياء لا تبدو لك بواسطة مثل . إن الشيء الموجود
والذي يمكن أن يوجد تستطيع أن تعيه وعياً مباشراً .
ولا يوجد شيء غير مائعه ، إنك أنت نفسك هذا الشيء ،
إنك أنت ذاك الذي توضع هكذا أمام ذاك ،
وتلقى خارج ذاك ، بحكم جبلتك وجوهرك وطبيعتك
المتناهية ، وكل ما تبنيه خارج ذاك ، فهو دائماً ذاك ،
وقد سمي هذا الوعي بحدارة الحدس . ففي كل وعي ، أرى
ذاتي ؛ لأنني ذاتي ، فبالنسبة لما هو ذات عارفة ، أي بالنسبة
لمن يعي يوجد الحدس ، وما هو موضوع ؛ أي مادة
الحدس والوعي هو أيضاً ، أنا ، ، نفس ، الأنا ، تلك التي
حصل فيها الحدس ؛ ولكن في صورة ما هو موضوع ،
وتعرض نفسها أمام ما هو ذات عارفة ؛ وهنا يكون هذا
الوعي حدساً فاعلياً لما أرى ، أو نظرة ألقيت بها خارج
ذاتي ، لنقل ذاتي خارج ذاتي بالطريقة الوحيدة لنظام الفاعلية
الذي يخصني وهو النظر . لأنني نظر حي ، لأنني أرى وهذا
هو الوعي . لأنني أرى نظري . وهذا هو موضوع وعي .
— ولذلك فإن هذا الشيء ليس فيه ما يحجز رؤيته عن
عقلك ، لأنه عقلك نفسه ، إنك تقسم ، وتحدد ، وتعين

الأشكال الممكنة للأشياء وكذلك ما يبعث على الدهشة ؛
فإنك لا تحدد ولا تعين أبداً إلا معرفتك نفسها التي تعرفها
دون أن يكون في ذلك أى شك . ومن هنا كانت معرفة
الشيء ممكنة . وهذه المعرفة ليست في الشيء ، ولا تأتي
منه ، إنها تأتي منك ، حيث هى فيك ، وهى جوهرك
الذى يخصك

— فلا يوجد حس خارجي ، لأنه لا يوجد إدراك خارجي
ولكن يوجد حدس خارجي ، لا للشيء ؛ إذ أن هذا الحدس
الخارجي ، أو هذه المعرفة التى هى خارج الذات العارفة ،
ويعمياً لها أنها تتراقص أمامها — هى نفسها الشيء ، ولا
يوجد شيء آخر غيرها . ومن خلال هذا الحدس
الخارجي — ترى الإدراك نفسه وكأنه إدراك خارجي ،
وترى الحواس كحواس خارجية ، ويبقى الشيء إلى الأبد
حقيقياً . لأنه مبرهن عليه : وهو السطح ، فأنا أراه ،
وألمسه دائماً . ولو أنى أعتبر نظرى ، ولمسى رؤية الشيء
ولمسه . فالفضاء المضاء ، الشفاف القابل لأن يقطعه
قاطع ، ويدخل فيه مار ، هذه الصورة الخالصة من صور
معرفتي ، ليست موضوع نظرى ، بل هى موضوع
حدسى . وفيها أحصل على حدس نظرى نفسه . إن الضوء
ليس خارج ذاتي ، ولكنه في ذاتي . لأننى أنا نفسي

الضوء ، فعند ما سألتك منذ قليل ، كيف بالنظر
واللمس . . . إلخ تعرف بصفة عامة الإحساسات ؟ أجبتني
أنك وعيتها وعياً مباشراً ، قد يكون في استطاعتك الآن
أن تعين لي بدقة أكثر ، وقد قربت من المشكلة ، هذا
الوعي المباشر الذي لديك لإحساساتك .

الآنا : يجب أن يكون هذا الوعي ذا شقين . فالإحساس نفسه
وعي مباشر ، ولدى الإحساس بإحساسى . ولا ينتج هذا
الإحساس أبداً معرفة كائن من الكائنات ، بل يوجد
في شعور بحالتي الخاصة بي ، غير أننى بالفطرة لست فقط
إحساساً بل لدى حدس . لأننى لست فقط كائناً أعمل ؛ بل
أنا أيضاً كائن أعقل . ولدى أيضاً حدس إحساسى .
وهكذا تولد فى معرفة كائن ما . ويتحول الإحساس
إلى شيء محسوس ؛ فالأحمر والأملس . . . إلخ مما يؤثر
فى تأثيراً داخلياً يتحول إلى أحمر وأملس . . . إلخ خارج
ذاتى فيحصل لدى عن الأحمر والأملس ، وعن الإحساس
بهما حدس فى الفضاء ، لأن حدسى نفسه هو الفضاء .
ولمأتى أفهم الآن لماذا يهيا لى أتى أرى أو ألمس السطوح
فى الوقت الذى لا أرى فيه ولا ألمس شيئاً فى الواقع .
فلدى فقط حدس فطرى ، ولمس ، يبدو لى كما لو كان رؤية
سطح أو لمس سطح .

الروح : لقد أحسنت فهمي؛ أو بالأحرى قد أحسنت فهم ذاتك .

الآنا : وإذا فالشيء لا ينتج بالمرة عن وعي ، أو ينتج دون وعي من استنتاج قائم على المبدأ العقلي . إنه ينبسط مباشرة أمامي ، وببساطة أمام وعي دون استنتاج من أي نوع كان . ولن أستطيع أن قول ، كما فعلت ذلك منذ قليل : إن الإحساس يتحول إلى شيء محسوس . فالمحسوس كمحسوس هو العنصر الأول من عناصر الوعي ونقطة البدء في الوعي ليست تائراً يكون أحمر أو أبيض ... الخ ولكن الأحمر والأبيض ... الخ خارجان عن الذات .

الروح : ولكن إذا كان عليك أن تفسر لي الآن ما هو الأحمر أو الأبيض ... الخ فلن تستطيع إلا أن تقول لي : إنه ما يؤثر فيك بطريقة ما تطلق عليها لفظ : أحمر أو أبيض ... الخ ؟

الآنا : نعم ، إذا كنت سألتني ، أو أتذكر سؤالك فسأعطي تفسيراً بصفة عامة ، ولكن في بدايه الوعي ، لا يسألني أحد . ولا أسأل نفسي ، بل أنساها كلية . وأفتقدها في الحدس ، ولا يحصل في المرة وعي بحالي ، ولكن بكائن خارج ذاتي . إن الأحمر والأخضر ... الخ صفات للشيء ؛ فهو أحمر أو أخضر . وهذا كل ما في الأمر . ولا نعطي

أى تفسير آخر الأحمر ، والأخضر .. الخ تماما كما لم
نستطع ، حسب اتفاقا الذى أثبتناه منذ قليل تفسيرهما
كتأثيرات . — وهذا الأمر ظاهر جداً فى حاسة النظر .
فاللون يبدو خارج ذاتى . والعقل الإنسانى ، إذا ما ترك
لنفسه ، ولم يعط فرصة التفكير الطويل فى الأمر ،
فلن يجرؤ على إثبات اللون الأحمر أو الأخضر بشيء آخر
غير الذى يؤثر فيه بطريقة متعينة .

الروح : والأمر مماثل بكل تأكيد فيما يتعلق بشيء حلو المذاق ،
أو لاذع المذاق : — ولم يعد من المناسب ، من حيث
الوقت والمكان أن نبحث فيما إذا كانت التأثيرات النظرية ،
عبارة عن إحساسات خالصة ، أو إذا لم تكن فى الغالب
شيئاً وسطاً بين الإحساس والحدس . وأنها الرابط بينها
فى ذهننا . — غير أننى أرحب بملاحظاتك وأقبلها قبولا
تاماً . فهى تأتى إلى فى وقتها المناسب . إنه فى استطاعتك .
حقاً أن تفنى نفسك فى الحدس ، وتحققى من أمام نظرك ،
وإنه إذا لم تقمى من جهتك بمجهود أو انتباه خاص
لنفسك ، أو إذا لم تهتم بفعل خارجى فاختلفاؤك أمر طبيعى
وضرورى . ويشير إلى هذه الملاحظة أولئك الذين
يدافعون عن وجود وعى للشئ فى ذاته خارج « الأنا » ،
عندما نبين لهم أن المبدأ العقلى الذى به يمكن أن ننتهى

إلى هذه الأشياء ليس إلا شيئاً مستقراً فينا . فينكرون
إمكانية الانتهاء إلى نتيجة عامة ، ومهما حدثونا عن وعي
واقعي يحدث في بعض الأحوال فإن نستطيع أن تثبت أنفسنا ،
على نحو بجانب الصواب . وهؤلاء المدافعون أنفسهم
هم الذين ينتهون مرة أخرى إلى هذه النتيجة التي لا يعلمون
تكرارها في أنه يجب أن يوجد خارج ذواتنا شيء يجبرنا
على أن يكون لدينا هذا التمثل بالذات عندما نفسر لهم
- فيما بعد - طبيعة الحدس ، بقوانين العقل الخاصة .

الآنا : لا تتحمس هكذا ، عندما تتحدث عنهم ، والأفضل لك
أن تزيدني علماً ، إذ لم يعد لدى أمر ثابت ، وأنا لا أبغى
إلا البحث عن الحقيقة .

الروح : وليس حقيقياً أيضاً أن يكون ، إدراك حالتك ، نقطة
بدء بالضرورة للحدس ، إذ أنه ليس لديك دائماً وعي واضح
لهذا الإدراك ، كما تبين ذلك من استنتاجاتك السابقة .
وفي هذا الوعي - حيث تفنى ذاتك في الشيء - مالا يمكن أن
يكون - ككنا ، إلا إذا كنت تفكر في ذاتك ، وتلاحظ عن
كشبه حالتك الخاصة بك دون أن يكون ذلك ملحوظاً .

الآنا : وبالتالي يصحب وعي كائن خارج عن ذاتي وعي ذاتي
بصفة غير ملحوظة باستمرار وفي كل مكان .

الروح : هذا هو الأمر .

الآنا : وأن يتعين الأول بالثاني ، ويصبح على ما هو عليه .

الروح : هذا ما أريد قوله .

الآنا : يبين لي هذا ، وهذا يكفي .

الروح : هل تضع الأشياء بصفة عامة في الفضاء ، أم أنك تضع كل شيء بحيث يشغل حيزاً متعيناً في الفضاء ؟

الآنا : إنني أمارس الطريقة الأخيرة وهي المقبولة . فكل شيء له حجمه المتعين .

الروح : هل تشغل الأشياء ، على اختلافها في الفضاء نفس الحيز ؟
الآنا : لا ، بالمرة . فالأشياء لا تتراكم في الحيز الواحد . فكل حيز لا يشغله إلا شيء واحد ، فالأشياء إما أن تكون متجاورة ، أو فوق أو تحت أو خلف ، أو أمام بعضها ، بحيث تختلف قرباً وبعداً عني .

الروح : وكيف تصل إلى قياس الأشياء وتنظيمها في الفضاء ؟ هل يتم ذلك بالإحساس ؟

الآنا : كيف يكون ذلك بممكننا إذا كان الفضاء نفسه ليس بإحساس ؟

الروح : هل يكون بالحدس ؟

الآنا : مستحيل ، فالحدس علم مباشر ويقيني : فما نحصل عليه

بالحدس لا يبدو كاستنتاج ولا يمكن أن ينتهي بنا إلى الضلال . والذي يحدث أنني أجد نفسي قادراً على تقدير شيء وتثمينه والحكم عليه بما يحلو لي، على حجمه ومسافته، وموضعه بالنسبة لأشياء أخرى، وكلنا نعلم أننا نحتاج للتجربة . لا اكتساب القدرة على تقدير بعض الأشياء أو قربها فكل فرد - في البداية - يرى الأشياء جميعاً متجاورة في خط واحد . بدليل أن الطفل يمد يديه إلى شيء بعيد كما لو كان أمام عينه مباشرة، وكذلك من يولد أعمى يتصرف بنفس الطريقة إذا ما رُدَّ إليه بصره . فهذا التمثل إذاً حكم، وليس حدساً ، أو تصنيفاً من قبل العقل لمختلف حدودى . ومن الجائز أن أخطئ . فى تقدير الجسم أو البعد . . . إلخ . غير أن هذه الأخطاء وما يسمى بالتهيؤات البصرية ، ليست من نتائج حاسة النظر ، إنما أحكام خاطئة أطلقناها على أضلاع الشيء ، وحجم أضلاعه بالنسبة لأضلاع أخرى . وبالتالي على شكله والمسافة التى تفصله عنى وعن أشياء أخرى . فالشيء فى الفضاء بحكم أن لدى عنه حدساً واقعياً واللون الذى أراه فيه أيضاً واقعى ، ولا يوجد فى هذا أى تهيؤ .

الروح : ولناخذ حالة من أبسط الحالات : ما هو المبدأ الذى تسير عليه عند تقديرك للمسافة التى تفصلك عن الأشياء ؟ ما هى

القاعدة التي تعتمد عليها ؟

الانا : أعتمد بالطبع على قوة وضعف التأثيرات التي تتكون لدى . فأمامي مثلاً شيئان ، لهما نفس اللون الأحمر . فالأقرب لي هو ذلك الذي أميز فيه بصفة أقوى اللون الأحمر . والأكثر بعداً عني هو ذلك الذي أتبين فيه اللون الأحمر بدرجة أقل . ويكون الشيء أكثر بعداً كلما كان تبينى للون الأحمر أقل .

الروح : إنك تقدر المسافة حسب قوة وضعف اللون . وهذه القوة وهذا الضعف تقدرهما أنت بنفسك .

الانا : بكل تأكيد ، ولكن في حدود ، ما يبدو لي أنه كذلك من خلال إدراكاتي . فأنا ألحظ الفروق الطفيفة جداً — ولكن آه . . لقد غلبتني . فكل وعي بشيء خارج ذاتي يتعين بوعي الواضح الدقيق لحالتي الخاصة بي ، وما فعلته هو أنني أستنتج من الأثر الحاصل في وجود علة واقعة خارج ذاتي .

الروح : إنك تعترف بهزيمتك بسرعة . وهأنذا مضطر إلى أن أواصل بدلاً منك المناقشة مع نفسي . إن تعليلي ليس له قيمة إلا بالنسبة للحالات التي تدرسها فعلاً لتقدر مقاييس أضلاع الشيء . وبعده ، ومكانه ، ولكن يجب عليك

أن تعترف أنه في العادة ، لا تحدث الأشياء ، على هذا النحر ، وأنه في أغلب الأحيان ، وفي نفس اللحظة التي لا تتجزأ ، حين تعي الشيء ، تحصل بالمثل على الوعي المباشر لحجمه ، وبعده .. إلخ .

الآنا : فإذا كانت مسافة الشيء لا تقدره إلا حسب قوة الأثر الذي توجده . فهذا الحكم السريع مترتب على فحصي السابق . فالممارسة الطويلة جداً قد جعلتني في مستوى أستطيع فيه أن ألحظ بسرعة قوة الأثر ، وأن أقدر البعد حسب هذه القوة . لقد فعلت ، بعمل ، خليطاً من الإحساس أو الحدس والحكم السابق ، وهذا الخليط هو مصدر تمثلي الحالي ، وهو الوحيد الذي أعيه فلم أعد أرى بصفة عامة الأحمر والأخضر .. إلخ خارج ، الآنا ، . ولكنني أتبينه أحمر وأخضر .. إلخ على هذه المسافة أو تلك . ولكن هذه الإضافة الأخيرة ما هي إلا مجرد تجديد لحكم مكون في الماضي بواسطة التفكير . الروح : وهل تعرف الآن - بصفة واضحة - ما إذا كان الشيء خارج ذاتك ، قد وصل إليك بالحدس ، أو أنك تفكر فيه ، أم أن الفرضين يتحققان معا ، وإلى أي حد يتحقق كل منهما . ؟

الآنا : حسن ، وإنني أعتقد أنني قد توصلت الآن بصفة كاملة

إلى تبين كيف يتكون تمثّل شيء ما خارج ذاتي : —

١ — إنني أعي نفسي ، بصفة قاطعة لأنني موجود ، وأعي ذاتي كمكائن يعمل من ناحية ، ومن ناحية أخرى كمكائن يعقل . وأول هذين . الوعيين هو الإحساس والثاني هو الحدس ، أي الفضاء اللا محدود .

٢ — إنني لا أستطيع أن أنبين ما ليس بمحدود ، لأنني أنا نفسي محدود ، فأنا أحدد بالفكر حيزاً في الفضاء العام . وأقيم علاقة بينه وبين هذا الفضاء ؟

٣ — والتدرج في هذا الفضاء المحدود هو قياس الإحساس الخاص ، حسب مبدأ يمكن أن نعبر عنه كالآتي : — إن كل ما يؤثر في هذه الدرجة أو تلك يوضع في الفضاء ، ويكون على علاقة مع الأشياء الأخرى التي تؤثر فيّ .

— فمصدر خاصية الشيء إحساسي ، ومصدر الفضاء الذي يشغله الشيء حدسي . والفكر يصل بين الاثنين ، إذ به أنقل الإحساس إلى الحدس . فكل شيء يحدث على نحو ما ذكرنا فيما سبق : فما هو حالتي الخاصة بي يصبح ، بحكم أنه يوضع في الفضاء ، بالنسبة لي ، خاصية الشيء . وقد وضع في الفضاء لا بالحدس ، ولكن بالفكر ، بالفكر الذي يقيس ويوفق ، غير أنه لا يوجد ، في

هذا الفعل لا اختراع ولا خلق ؛ بل تعيين لما يقدمه
الإحساس والحدس بصفة مستقلة عن الفكر .

الروح : لقد قررت بمناسبة حديثك عن التحديد والتوفيق أن
ما يؤثر فيّ بهذه الدرجة أو تلك ، يكون على علاقة
ما بغيره ، في الفضاء ؛ ولكن ألا يعتمد إثبات أن الشيء
فيك بهذه الدرجة أو تلك ، على فرض آخر ، وهو أنك
تتأثر على العموم ؟

الآنا : بدون شك .

الروح : وتمثلك شيء خارجي ما : هل هو ممكن ، إذا لم يكن هذا
الشيء محدودا ، وله علاقة مع الأشياء الأخرى ،
في الفضاء ؟

الآنا : لا ، فلا يوجد شيء على العموم في الفضاء ، فكل ما في
الفضاء متعين .

الروح : وبالتالي ، تعيه أولا تعيه ، فكل شيء خارجي ، يتمثل
فعلا كما لو كان يؤثر فيك ، بصفة أكيدة بما أنه يتمثل
كشاغل لحيز متعين .

الآنا : بالضبط .

الروح : ومن أي نوع يكون التمثل الذي لديك عن شيء من حيث
أنه يؤثر فيك ؟

الآنا : إنه بكل تأكيد فكرة ، وفكرة حسب المبدأ العقلي
الذى عرضناه منذ قليل . إننى أنبئ الآن بوضوح لم
يتوفر لى من قبل ، أن الوعي الذى لدى عن شىء ، يصل
إلى وعي لذاتى — إن صح هذا القول — بطريقتين : شطر
منه بالحدس ، وشطر آخر بالفكرة المعتمدة على المبدأ
العقلي ، فالشىء — مهما بدا ذلك غريباً — هو هذا
وذاك . إنه الموضوع المباشر للوعى وللتفكير
فى نفس الوقت .

الروح : هذا أو ذاك ، غير أنه لاختلاف الاعتبارات ووجهات
النظر دخل كبير ؛ ولكن يجب أن يكون فى استطاعتك
أن تعى هذا الفعل الذى به تفكر فى الشىء .

الآنا : بدون شك ، ولو أننى عادة لا أعيه .

الروح : إنك تضيف إذاً بالفكر لسليبتك الداخلية أى لتأثيرك
نشاطاً خارج ذاتك بالطريقة التى سبق لك أن عرفت
الفكر بها ، أى حسب المبدأ العقلي .

الآنا : نعم .

الروح : وبنفس المعنى والقوة التى كنت تعطيها لها فى تعريفك .
إنك تفكر بهذه الطريقة وإنك لمضطر أن تفكر بهذه
الطريقة ولا تستطيع أن تغير فى هذا الأمر شيئاً . وكل

ما نستطيع أن نعرفه هو أنك تفكر بهذه الطريقة .

الآنا : إن الأمر فعلاً كذلك . ولقد فسرناه من قبل بصفة عامة .
الروح : لقد قلت : إنك تخلق لنفسك الشيء بفكرك . ومن
حيث إنه متفكّر فيه فهو فقط إنتاج فكرك .

الآنا : نعم ، لأن هذا يترتب على ما قلناه منذ قليل .
الروح : ولكن ماهو هذا الشيء المتفكّر فيه ، هذا الشيء الذى
دخل فيك حسب المبدأ العقلي .

الآنا : قوة خارج ذاتي .

الروح : قوة لا تحس بها ، ولا تحصل عليها بالحدس ؟ .

الآنا : نعم فلدى دائماً وبصفة كاملة ، وعى أننى على العموم
لا أتبينها بصفة مباشرة ، ولا أتبينها إلا عن طريق آثارها .
بالرغم من أننى أضفى عليها وجوداً مستقلاً عني ، إننى أفكر
أننى أناثر ، فلا بد إذاً أن يكون هناك شيء يؤثر فى .

الروح : وبالتالى فموضوع الحدس وموضوع الفكر يختلفان
كل الاختلاف ؛ فأحد هذين الشيئين يتمثل أمام ذهنك
بصفة واقعية ومباشرة ويمتد فى الفضاء . وهو موضوع
الحدس ؛ والآخر هو القوة الداخلية القابعة فى الشيء
والتي لا تمثل أبداً أمام ذهنك ، ولا تؤكد وجودها إلا
بطريق التعقل ، وهذا موضوع الفكر .

الآنا : كنت تقول القوة الداخلية أو (الباطنة) : الموجودة في الشيء ، إننى أعتقد أنك على حق . هذه القوة أضعها في الفضاء ، وأنقلها إلى الكتلة التى تملأ الفضاء والتى لدىّ حدسها .

الروح : ولكن كيف تتصرف هذه القوة وهذه الكتلة ، كل منهما تجاه الأخرى بحسب ضرورة فكرك ؟

الآنا : على النحو الآتى . إن الكتلة وخصائصها هى نفسها عبارة عن أثر ومظهر للقوة الداخلية القابعة فيها . هذه القوة لها اثران : أحدهما تحفظ نفسها به وتعطى لنفسها هذا الشكل المتعين الذى تظهر به ، والآخر تؤثر به فى بطريقة متعينة .

الروح : لقد كنت تبحث منذ قليل ، عن حامل آخر لخصائص أو صفات الأشياء . غير الفضاء الذى توجد فيه ، كما كنت تبحث فى عدم ثبات التغيرات ، عن عنصر باق غير الفضاء أيضاً ؟

الآنا : نعم ، هذا العنصر الباقى قد وجد ، إنه القوة فى ذاتها وهى تبقى وسط هذه التغيرات كما هى ، وهى التى تأخذ الخصائص وتحملها .

الروح : ولنلق الآن نظرة على ما وجدناه حتى الآن . إنك تشعر

أنتك في حالة ما نسميها: الأحمر ، أو الحلو ، أو الأملس ..
الخ ، فكل ما تعرفه فيما يتعلق بهذا الأمر ، أنتك بالضبط
تشعر بنفسك ، وتشعر بنفسك في حالة معينة ، هذا كل
ما تعرفه ، أم أنتك تعرف عن هذا الأمر أكثر من ذلك؟
هل يوجد في هذا الإحساس البسيط شيء آخر غير
الإحساس نفسه . ؟

الآنا : لا .

الروح : وبين هذه الحالة — موضوع إحساسك — وهذا الفضاء
الذي يتمثل أمامك ، ألا يوجد إلا هذه الصلة الوحيدة :
أن الاثنين يظهران في وعيك ، أم أنتك ترى صلة أخرى؟
الآنا : إتي لا أرى شيئاً غير ذلك .

الروح : ولكنك كائن عاقل تماماً وبصفة قاطعة ، كما أنتك كائن
حاس ، ووجدسي ، وكل ما تعرفه عن ذلك : أنتك هكذا .
فليس لديك فقط الإحساس بحالك ، بل لديك أيضاً
فكرة عنه . ولكن حالتك لا تعطيك فكرة كاملة فأنت
تحتاج — في فعل الفكر — إلى أن تضيف إليه شيئاً آخر :
علة موجودة ، خارج ذالك ، قوة أجنتية عنك . فهل
تعرف عن هذا الأمر شيئاً غير أنتك تفكر على هذا
النحو ، وأنتك مضطر إلى أن تفكر على هذا النحو؟

الآنا : لا أستطيع أن أعرف عنه شيئاً أكثر من ذلك . فأنا
لا أستطيع أن أفكر في شيء خارج فكري ، لأنه بحكم
أننى أفكر فيه يصبح فكري ، ويقع تحت القوانين التى
لا يمكن تفاديها : قوانين الفكر .

الروح : إنك لا تقيم العلاقة بين حالتك الخاصة بك والى تحسها ،
والفضاء الذى لديك عنه حدس ، إلا عن طريق هذه
الفكرة إنك تدخل بالفكر سبب تعقل الأول فى الثانى .
أم أن الأمر ليس على هذا النحو ؟

الآنا : إنه كذلك ، فكونى لا أنتج هذه العلاقة فى وعى
إلا بالفكر وأن هذه العلاقة لا يمكن أن تكون موضوعاً
للإحساس أو الحدس فقد برهنت لى بوضوح على ذلك .
ولكننى لا أستطيع أن أتحدث عن علاقة خارج وعى
ولا أستطيع أن أتمثلها بأى طريقة ، إننى أعرفها عندما
أتحدث ، فهى وعى الذى أقع عليه بالفكر ، بما أنه لا يمكن
إلا أن يكون فكرة . وهذه العلاقة تحدث دائماً دون
غيرها ، وتحدث فى وعى الطبيعى العادى . ولا أتعدى
هذا الوعى بمقدار شعرة واحدة ، كما لا أستطيع أن
أتعدى نفسى . وجميع المحاولات التى تقوم بها للتفكير
فى علاقة من هذا النوع فى ذاتها ، وفى شيء فى ذاته وفى

علاقة في ذاتها ، مع الأنا، في ذاته ، ما هي إلا جهل.
بطبيعة فكرينا، وسهو عجيب عن أننا لانستطيع أن تكون
لنا أية فكرة دون أن نفكر فيها ؛ فهذا الشيء في ذاته
فكر . وفكر له مكانته ، ومع كل فلا أحد يريد أن
يكون لديه فكر .

الروح : لن أخشى إذا ، أن تعترض عليّ ، إذا قررت إقامة المبدأ
التالي وهو : أن وعي الشيء خارج الأنا، ليس إلا نتاجا
لقوتنا الخاصة بنا على التمثل وذلك بصفة قاطعة . وأنا
لا نعرف من الشيء إلا ما نعرفه منه ، ونصفه بوعينا —
عن طريق الحقيقة التالية ، وهي أننا ننتج بصفة عامة
الوعي ، وعيا يتعين على نحو معين ، وخاضع
لقوانين معينة .

الأنا : ليس لي أن أعترض ، والأمر على نحو ما تقول .
الروح : وإن تعترض أيضا على هذه الصيغة ، الأكثر ضراحة ،
لنفس المبدأ ، وهي فيما نسميه معرفة ، أو تأملا للأشياء ،
لا تتعرف أبداً إلا على ذواتنا ، ولا نتأمل إلا إياها .
وفي كل وعي لنا ، لا نعي إلا ذواتنا وتعيناتنا . وذلك
بصفة قاطعة — أقول : إنك لا تستطيع أن تعترض على
هذا أيضا ؛ إذ أنه ، إذا كان ما يوجد بصفة عامة خارج

ذواتنا ، لا يوجد إلا بوعينا ، فإنه من اليقيني أن
الجزئي الذي يوجد بصفة متباينة مع غيره من الجزئيات
في هذا العالم الخارجي ، لا يمكن أن يوجد بطريقة أخرى ،
وإذا كانت العلاقة بين هذا العالم الخارجي وبيننا ،
لا توجد إلا في فكرنا ، فإنه من المؤكد أن العلاقة بين
مختلف الأشياء فيما بينها ، لا توجد إلا في فكرنا أيضاً ،
ثم إن القوانين التي تقن بالنسبة لك اختلاف الأشياء .
— تلك الأشياء التي يوجد بينها — علاقات تتعين بصفة
ضرورية لا تقبل التغيير ، وتكوّن بهذه الطريقة نسق
العالم على نحو ما وصفته أنت . ، هذه القوانين في
استطاعتي أن أبرهن لك على وجودها في فكرك ، بنفس
الوضوح الذي برهنت به على تولد شيء على العموم ،
وعلاقات هذا الشيء بك ، وإن امتنعت عن القيام بذلك ،
فسيكون فقط ، لأنني أجد أنك لا تستطيع أن تتصرف
بطريقة أخرى غير أنك توافقني على النتيجة . . وهذا
الامر هو الذي يهمني فقط .

أنا : إنني أفهم كل شيء ، وليس أمامي إلا أن أقرك على
جميع ما ذكرت .

الروح : تحرر إذا . أيها الإنسان ، وخلص نفسك إلى الأبد ،
بالاعتماد على هذا الفهم ، من مخاوفك التي كانت تقلق

بالك . ولن ترتعش أمام ضرورة ليس لها وجود إلا في
ذهنك ؛ ولا تخش بعد الآن أن تدهسك الأشياء ، فهي
من تتاجك ، ولا تسترسل في أن تضع الكائن العاقل في
مستوى الشيء المتعقل خارج ذاتك ، فقد كان خوفك .
دائما بقدر ما كنت تعتقد أنه كان يوجد في الواقع
خارج ذاتك ومستقلا عنك : نسق للأشياء على نحو
ما عرفتته لنفسك . وبقدر ما رغبت في أن تكون حلقة
من حلقات سلسلة الموجودات . والآن — وقد فهمت
أن هذا كله ليس له وجود إلا في نفسك وبخمسك .
فإني أفرض أنك لن ترتعد بعد الآن أمام ما هو
إلا من خلقك .

لقد أردت فقط أن أخلصك من هذا الخوف ، وهأنت
قد تحررت منه ، وإني لأتركك لذاتك .

الآنا : توقفي أيتها الروح الخبيثة ! أهذه هي الحكمة التي وعدتني .
بها ، أتباهين بأنك خلصتني من الخوف ؟ لقد فعلت ذلك ،
وهذا أمر حقيقي فقد خلصتني من كل رق ؛ ولكنك
هدمتني وهدمت كل ما يحيط بي أو ما يصح أن أكون .
تابعاً له إنك تنهين الضرورة ، ويترتب على ذلك استبعاد
وإفناء كل ما هو موجود .

الروح : أفى هذا خطب قاذح ؟ .

الآنا : أتجرتين على نفي الضرورة من نسقك ؟ .

الروح : نسق ؟ إنه نسقنا ، أى النسق الذى اتفقنا عليه سوياً ،
واشتركنا فى إقامته ، لقد عملنا فيه سوياً ، وقد قبلت
كما قبلت أنا كل شيء فيه وفيما عدا هذا النسق فأنت
لا تعرف شيئاً عن حقيقة فكري وليس من حقك
التخمين فى هذا الموضوع .

الآنا : اعط لأفكارك التسمية التى تريدونها ، فباختصار حسب كل
ما ذكرناه حتى الآن لا يوجد شيء بصفة قاطعة إلا تمثيلات
وتعينات . لوعى من حيث إنه مجرد وعى . ولكن التمثيل
ليس بالنسبة لى إلا صورة ، أو ظلاً للواقع ، ولا يمكن
أن أَرْضَى بهذه الصورة فى ذاتها ، فهى فى ذاتها ليست
بذات قيمة . فى استطاعتى أن أقبل أن العالم الواقعى ،
الذى يحيط بى ينحل إلى مجرد تمثيل ، ويتلاشى ؛ فإذا به
ظل ، طالما أن وجودى لن يتبعه إلى هذا المسأل ، وإذا
أخذنا فى الحسبان ما سبق ذكره فسأختفى تماماً مثله ولن
أكون إلا مجرد تمثيل دون معنى أو غاية ، أليس الأمر
كذلك ؟

الروح : لن أقول شيئاً باسمى ، أبحث بنفسك ، وعاون نفسك
بنفسك .

الآنا : إننى أبدو لى فى هيئة جسم فى الفضاء فيه حواس وأعضاء ،

وقوة طبيعية ، قابلة للتعين بالإرادة ، وسنقول عن كل ذلك ما سبق لك أن ذكرته بصفة عامة عن الأشياء الموجودة خارج الـأنا ، وهو أن الكائن العاقل : نتاج مركب من إحساسى وحدسى وفكرى .

الروح : هذا ما سأفعله بدون شك . وإن أصررت عليه فسأبرهن لك خطوة خطوة على القوانين التى بحسبها تصبح فى وعيك ، جسماً عضوياً ، فىك هذه الخواص وهذه القوة الطبيعية .. الخ وستضطر إلى موافقتى على طول الخط .

الـأنا : لأتى أتوقع ذلك ، لقد كان على أن أوافقك على أن الحلو ، والأحمر ، والجامد .. الخ ما هو إلا حالى الداخلية وأنه فقط عن طريق الفكر والحدس ، يوضع خارج ذاتى فى الفضاء ، ويعتبر كخواص لشيء يوجد وجوداً مستقلاً عني . وسيكون على أن أوافقك أيضاً على أن جسمى بأعضائه ما هو إلا تحويل إلى موضوعية محسوسة لذاتى هذا الكائن العاقل فى جوهره ، وذلك لكى يشغل فضاء متعيناً ، وعلى أن أوافقك أن الهوية مطلقة وكاملة بين الـأنا ، ذلك العنصر الروحى والعقل الخالص ، و الـأنا ، ذلك الجسم الذى يوجد فى عالم الأجسام ؛ ولكن هذه الهوية لها هـيئتان مختلفتان يتبينهما المرء بملكتين مختلفتين :

الروح ، عن طريق الفكر الخالص ، والجسم عن طريق
الحدس الخارجى .

الروح : هذه هى على الأقل نتيجة البحث الذى قررنا القيام به .
الانا : وأنا هذا الكائن المفكر ، الروحى ، أنا ، هذا الكائن
العاقل المحول ، بواسطة الحدس إلى جسم من طين ، ماذا
يمكن أن أكون — حسب هذه المبادئ — إلا نتيجة فكرى ،
أى مجرد شىء متعلق فقط ، لأن هناك قانوناً لا أفهمه
ولا أعرف من أين يأتى إلى أو إلى أى شىء ينتهى بإجبارى
على أن أفكر على هذا النحو .

الروح : هذا جائز .

الانا : لم تعد متحمساً كما كنت من قبل ، وهأنت الآن أقل كلاماً ،
فليس الأمر جائزاً فقط بل هو حسب المبادئ التى
أثبتناها ضرورى .

فهذا الكائن الذى يتمثل شيئاً ، أى الذى يفكر ، والذى
يريد هذا الكائن العاقل — أو سمه كما يحلو لك — الكائن
الذى لديه ملكة التمثل والتفكير ، . . الخ وفيه توجد
هذه الملكة ، كيف أصل إليه ؟ هل لدى عنه وعى
مباشر ، وكيف أستطيع ذلك ؟ إن لدى فقط وعياً مباشراً
عن التمثلات والأفكار والإرادات المتعينة فى الواقع ،
وليس لدى بالمرّة وعى عن الملكات التى تنتجها وبالتالي

ليس لدىّ أى وعى ، عن الكائن الذى فيه هذه الملكات .
فلدىّ حدس مباشر عن هذه الفكرة المتعينة التى لدىّ
فى هذه الآونة الحاضرة . وعن هذه وتلك فى آونات
أخرى ، هذا الحدس العقلى الداخلى ، وهذا الوعى
المباشر لا يذهبان إلى أبعد من هذا . فلا فكر فيها من
جديد ، وهذه الفكرة التى هى موضوع حدسى الداخلى ،
ولكنى أفكر فيها حسب القوانين التى تهيم على
فكرى بصفة عامة ، وفكرى مشطور وغير كامل ،
تماماً كما كان الأمر فيما سبق بالنسبة لفعل التفكير
فى حالتى ، فلم يكن فى الإحساس إلا فكرة مشطورة .
وقد أضفت منذ قليل ودون وعى منى ، إلى سلبيتى
وذلك بالفكر ، نشاطاً أو فاعلية . وأضيف بالمثل الآن
لفكرى وإرادتى المتعینين الواقعيين ، فكراً وإرادة
قابلين للتعين ، ومتغيرين إلى ما لا نهاية . وبالتالى
ممكنين . لأتى أفعل ذلك لأتى مضطر إليه ، وللسبب
نفسه ، دون وعى لفعل الإضافة هذا . هذه الفكرة
الممكنة أثبتها بدورها ككل متعين . ومرة أخرى ،
فأنا لا أستطيع أن أثبت ما ليس بمتعين ، إذ أتى مضطر
إلى ذلك ، وهكذا أصل إلى ملكة مفكرة متناهية ،
وحتى هذه الفكرة تمثل شياً يوجد مستقلاً عن الفكر .

ويوجد لكائن به هذه الملكية .

ولكن يمكن - بالاعتماد على مبادئ عليا - أن نشرح بوضوح أكثر كيف أن هذا الكائن المفكر لا يوجد نفسه إلا بفكره ؛ ففكرى إذاً موجود . لقد جبل على إنتاج ما يعطى مباشرة ويحدد هذا الإنتاج ؛ فالحس يعطى الواقعة «الخام» . ولاشئ أكثر من ذلك ، والفكر يفسر هذه الواقعة ويربطها بواقعة أخرى لا توجد للمرة في الحس ، ولكنها إنتاج خالص للفكر الذى هو مصدرها . والأمور مماثل هنا ، فلدى وعى لفكرة معينة . والوعى الحسى لا يذهب إلى ما وراء ذلك إتنى أفكر فى هذه الفكرة المتعينة - بمعنى أننى أخرجها من عدم تعين ، قابل على العموم للتعين . وأتصرف بالمثل بصدد كل ما يمثل كمتعين فى وعى المباشر . وهكذا تخلق كل هذه المجموعات من الملكات والكائنات التى تملك هذه الملكات . فقد جبلت على أن أكون هكذا .

الروح : وهكذا إذا ، فحتى فيما يتعلق بذاتك فلديك ببساطة وعى بأنك تحس هذه الحالة المتعينة أو تلك ، وأنه متى تعينت .

فهى موضوع حدسك وفكرك ؟

الآنا : أتقول إننى أحسها ، وأن لدى حدساً عنها ، وأفكر فيها ، وأنى أجعلها كأساس واقعى للإحساس والحس والفكر ؟

لا ، بالمرّة فإن مبادئك لا تترك لى حتى هذا .

الروح : إنه مازال ممكنا .

«الانا» : بل ضرورياً ، ففكر فيه بنفسك ، إن كل ما أعرفه ، هو وعى ، وكل وعى مباشر . أى لا مشروط أو غير مباشر أى مشروط . والوعى الأول هو وعى ذاتى أو «الانا» . والثانى وعى ما ليس بذاتى أو «اللا انا» وما أسميه «الانا» ، ليس فى جملته إلا تغييراً للوعى ، تغير يسمى «الانا» ، لأنه تغير مباشر ، مردود إلى الباطن ، غير موجه إلى الخارج ، وبما أن كل وعى لا يكون ممكنا إلا بشرط أن يكون مباشراً . فإنه من الطبيعى أن وعى «الانا» ، يصحب جميع تمثلاتى ، ويوجد فيها بالضرورة ، ولو أننى لا أتبين ذلك دائماً بوضوح . وأننى أقول فى كل لحظة من لحظات وعى : أنا ، أنا ، أنا ، ودائماً أنا ، أى أنا ، وليس الشئ المتعين الذى أفكر فيه فى هذه اللحظة خارج «الانا» وبهذه الطريقة «فالانا» تختفى فى كل لحظة وتتجدد ولكل تمثل جديد «أنا» جديدة ، وإن يكون «الانا» أى معنى غير معنى «لا الشئ» .

— وعى «الانا» هذا — وقد تبعثر على هذا النحو — يتجمع بالفكر ، وليس إلا بالفكر ، فى وحدة الملكة المتخيلة ، وجميع التمثلات التى تصاحب الوعى المباشر

لفعل يجب بفعل هذا النهي أن تخرج من ملكة واحدة موجودة في نفس الكائن الواحد . ولا يكون لدى فكرة الهوية ، والشخصية لذاتي ، إلا بهذه الطريقة ، وكذلك فكرة قوة واقعية فاعلة لهذه الشخصية ، ولا يمكن أن يكون هذا إلا تهيؤاً بما أن هذه الملكة ، وهذا الكائن ماهما إلا تهيؤات .

الروح : إن تفكيرك صحيح .

الآنا : وهل هذا يسعدك ؟ إن في استطاعتي إذا أن أقول : إن هناك شيئاً متعلقاً . ولكن لا ألا أستطيع أن أقول ذلك . ولتكن أكثر دقة وحرصاً وتقول : إنه يبدو للفكر : أن لدى إحساسات وحدوسا ، وأفكاراً ، وليس بالمرّة : أنا أحس ، ولدىّ حدس ، أو أفكر . الفكرة الأولى فقط هي الصحيحة . والثانية أضيفت بتهيؤ .

الروح : هذا كلام جميل .

الآنا : لا يوجد في أي مكان شيء باق ، لا خارج ذاتي ولا في ذاتي : فلا يوجد في أي مكان إلا التغير المستمر ، إنني لا أعلم جملة شيئاً عن الكائن ، ولا عن ذاتي فلا يوجد كائن ، فأنا بعد كل هذا ، لا أعلم ، ولا أوجد ، إنما توجد صور ؛ إنها الشيء الوحيد الموجود ، وما تعرف هذه الصور عن نفسها هو على طريقة الصور : صور تمر ، دون أن

يكون هناك ما تمر أمامه ، ولا توجد بينها علاقة غير أنها
صور لصور أخرى ، صور حيث لا يوجد ما هو متمثل ،
صور بدون معنى ، وبدون غاية ، إنني نفسى صورة من
هذه الصور ، لا حتى ولا هذا ؛ فما أنا إلا صورة غامضة
لصور أخرى ، فكل حقيقة تتحول إلى حلم عجيب ، دون
حياة نحلم بها ، ودون روح تحلم ، إلى حلم يضاف إلى آخر
هو موضوعه . والحدس هو الحلم . والفكر الذى هو
مصدر كل كائن ، وكل حقيقة أتخيلها ومصدر وجودى ،
وقرنى ، وغاياتى : هو حلم هذا الحلم

الروح : لقد أوجزت المشكلة خير إيجاز . إنك نلجأ دائماً إلى
التعبيرات والصيغ العديمة الدقة فتجعل هذه النتيجة بشعة
قبيحة ، وأنت مضطر إلى الخضوع لها وقبولها ، وليس
فى استطاعتك أن تفعل غير ذلك . فلقد تبينت بوضوح
أن عليك أن تمر بهذا ، أم أنك تريد أن تسترد موافقتك
لى ، وتشرح الأسباب التى من أجلها تراجعت فى موقفك .
الآنا : لا بالمرّة لقد فهمت وأفهم بوضوح أن الأمر كذلك .
ومع كل فلا أستطيع أن أصدقك .

الروح : إنك تفهم ولا تستطيع أن تصدقه . إن هذا أمر جديد .
الآنا : إنك روح ملوثة . ومعرفتك نفسها تستمد مصدرها

من اللوع . إنها نفسها لوع ولا أستطيع أن أرضى أنك
انتهيت بي إلى هذا الحد .

الروح : أيها الإنسان القصير النظر ! إن أمثالك يتحدثون عن
اللوع عندما نجروا على رؤية ما يوجد . وأن نرى أبعد
منهم ؛ بل وأبعد منهم بكثير . لقد تركت لك فرصة الانتهاء
إلى هذه النتائج بنفسك . وأن تحللمها وتعبر عنها بتعبير أنك
العدائية ؛ هل تظن أنني لم أكن أعلم هذه النتائج مثلك ؟ هل
تعتقد أنني لم أكن أفهم مثلك أن هذه المبادئ تفتى
أو تهدم كل حقيقة وتحولها إلى حلم ؟ هل اعتبرتي
متفرجاً أعشى مداحاً لهذا النسق الذي يعتبر ، كنسق
كامل للفكر الإنساني ؟ .

كنت تريد أن تعلم ، واتخذت طريقاً خطأ ، وكنت
تبحث عن العلم حيث لا تصل إلى العلم ؛ فقد أقنعت
نفسك أنك كنت تفهم ما يسير ضد جوهر كل فهم .
ولقد وجدتك في هذه الحالة ؛ فأردت أن أخلصك
من عليك الزائف ؛ ولكن لم يكن في نيتي بالمرّة أن
أعليك الحقيقة .

— كنت تريد أن تعرف معرفتك . هل أنت دهش من
أنك لم تتعلم عن هذا الطريق إلا ما كنت تريد أن تتعلمه ،
يعني عليك نفسه ؟ وهل تريد أن يكون الأمر غير ذلك ؟

فما يأتي عن طريق العلم ، ومن العلم ما هو إلا العلم ، ولكن كل علم فيه تقليد ونقل . ويجب أن نجد فيه دائماً شيئاً ينطبق مع أصله . هذه الضرورة لا يرضيها أى علم ؛ فنسق العلم لا يمكن أن يكون إلا نسق صور . بدون أى واقعية ، أو أى معنى ، أو أى غاية . هل كنت تنتظر شيئاً آخر ؟ هل لك أن تغير من طبيعة ذهنك وتطلب من العلم أن يكون أكثر من أنه علم ؟ .

إن الحقيقة التي تصورت أنك تبينتها ، والعالم المحسوس الذي له وجود مستقل عن وجودك ، والذي كنت تخشى أن تصبح عبداً له ، قد اختفى عن نظرك ؛ لأن كل العالم المحسوس ليس له وجود إلا بالعلم . وهو يكون نفسه علينا . ولكن العلم ليس الحقيقة بالضبط ؛ لأنه علم . لقد فهمت التمييز ولا تستطيع دون أن تنكر فهمك الأعلى أن تترك نفسك تذهب من جديد إلى تهيتك ؛ وهذا هو الفضل الأوحى — إن أردت الحقيقة — الذي أعترف به للنسق الذي وقعنا عليه سويًا : أنه يهدم الخطأ . وهذا النسق لا يمكن أن يعطى الحقيقة ، لأنه فارغ بذاته بصفة قاطعة ؛ إنك تبحث مع كل ، ولك الحق في ذلك . مثلاً أعلم عن شيء واقعي موجود خارج الصورة ، وكما أعلم أيضاً عن حقيقة

أخرى ، غير تلك التي هدمت . ولكنك ستحاول بدون
جدوى أن تخلقها بعلمك ومن علمك وأن تصل
إليها بمعرفتك فإذا لم يكن لديك عضو آخر لمعرفتها . فإن
تقع عليها وليكن لديك هذا العضو فاحييه وابعث فيه
الدفء والحرارة حتى تجد الراحة سبيلها إليك ، وسأتركك
الآن لأفكارك الخاصة .

القسم الثالث

الإيمان

موجز

يتبين فيشئة بعد ذلك أن هناك شيء خارج تمثله ، يطلبه بقوة ويشعر أن من حقه أن يطلبه ، وهو موجود ، وكان موجوداً ، وسيكون موجوداً ، سواء كان التمثل ماثلاً أمامه أم لا . هذا الشيء يعتقد في وجوده كل عقل عادي لأنه يشعر به مباشرة ، أما العقل المستنير الذي اعتاد فحص الحقائق وتحليلها قبل قبولها؛ فهذا العقل يصعب عليه فعلاً قبول شيء خارج تمثله ، له وجود مستقل عن هذا التمثل ، كما سبق أن تبيننا ذلك من تحليل « فيشئة » في القسم الثاني من كتابه ، غير أن هذا الشعور قوى جداً بحيث يضطر « فيشئة » إلى مواجهة صريحة دون إهمال ليتعرف عليه .

هناك صوت داخلي يهتف به ليخرجه من التمثل ويتوجه به إلى حقيقة موجودة وجوداً مستقلاً عن مجرد العلم ، هذا الصوت يعرفه بأنه موجود ليعمل لا ليعلم فقط ، وأن قيمته في نشاطه

الفعل هذا ، لا فى عليه فقط لا غير .

تبين « فيشته » أن فيه غريزة نشاط أو فاعلية مطلقة مستقلة عن كل ماعداها . وهذه الغريزة منتجة للوجود ومغايرة بالتالى للملكة التى تكون مجرد المعانى . ويلاحظ أن هذا الشعور يسيطر عليه سيطرة لا يستطيع حيالها شيئاً ، ويتبين أنه يرتاح إلى هذا الشعور من حيث أنه يكشف له عن استقلاله ؛ إذ يشق على النفس أن تجد نفسها مندجحة فى شخصية أخرى . هذا الشعور يسميه « فيشته » غريزة ، هى الغريزة التى بمقتضاها يعمل ككائن مستقل إستقلاً خالصاً .

لقد سبق له أن تبين أنه موجود مفكّر ومفكّر فيه . أى أنه موجود مزدوج وغريزته هذه التى وقع عليها تجعله يرى أنه يجب أن يكون بنفسه ما هو عليه ؛ فيصنع أفكاراً بصفة مطلقة بنفسه . هذه الأفكار يجب أن يكون لها وجود فى الخارج يثبت بحكم قوانين الفكر واحتياجه ، ككائن عامل ، إلى وجود وسط خارجى أى عالم يحقق فيه نشاطه ؛ فكان هذه الغريزة قوة تنتج معانى عبارة عن نماذج للأشياء التى سينتجها نشاطنا ، هذه المعانى سماها فيشته : « تصورات الأهداف » فى مقابل « تصورات المعرفة » التى ينتجها الذهن والتى هى عبارة عن صور منقولة عن شيء معطى . والتصديق بهذه التصورات يكون بالإيمان الذى نتمسك

به بإرادتنا ؛ فالإيمان هو الذى يوقع التوكيد والقبول على هذه
التصورات والإيمان ليس علماً — إنه تقرير من قبل الإرادة .

وكل من تتوفر فيه هذه الإرادة المستقرة وهذا الاستعداد
الذهنى سيتوفر فيه هذا الاعتقاد ، أو الإيمان . ويرى « فيشته » ،
أنه لو استقرت الإرادة لفعل الخير فسيقع العقل على الحقيقة ؛

فالطبيعة الإنسانية تمثل وحدة كاملة . فالفكر لا يقوم فى ذاته مستقلاً
عن غرائزنا وميولنا ، فالفكر يوجد فى الغريزة ، والغريزة توجد فى
الفكر . ولذلك فأنا أنتج كل شئ فى . وهدفى من الحياة هو العمل .
ثم أخذ « فيشته » يفصل القول بعض الشئ ، فى هذه الأصول
العملية التى أثبتتها وقسم قوله إلى أربعة مسائل :

ناتش فى الأولى قوة « الإيمان » ، فبين أن هذا الصوت الداخلى
بأمره بما يجب أن يعمل فى المواقف على اختلافها وهو بطبعه ؛ فهذه هى
غايته ، وهو لا يستطيع أن يرفض الإيمان بالواقع ؛ لأن فى هذا إنكار
لغايته ؛ فهذه هى الحقيقة الأولى ، ويثبت « فيشته » بناء على ذلك
ضرورة احترام وجود الآخرين . فهم كائنات شبيهة به ويقول :
« اسمح لهذه الكائنات باستعمال ما يخصها ، كما تستعمل أنت ما يخصك
واحترم ما يخصها كملك لها ، — وهنا يثبت أن غايته أن يتصرف

أخلاقياً . فكأنه يحيط بالعالم المحسوس اللا عاقل ، بمعنى من المعانى
الأخلاقية — إنه الإيمان الضرورى بحريتنا وبقوتنا ، فإننا مضطرون

إلى أن نقبل مجالا نعمل فيه وهو بالضبط هذا العالم الخارجى
المحسوس ؛ فالعقل العملى إذاً هو أساس كل تعقل . فنحن نخرج
من العدم المطلق الذى وجدنا فيه عن طريق أخلاقيتنا .

ثم يأخذ فى المسألة الثانية فى إثبات ضرورة وجود هدف معين
لعملى ؛ فلكل فعل فى فكرى يوجد كائن مقابل له يجب أن يمثل أمامى
سواء كان ذاتا أو حالة — إن كل حياتى موجهة إلى الأمر الذى
يصدر من داخلى ؛ ويرى « فيشته » أن به اعتقاد راسخ فى حقيقة
هذا الأمر ؛ ولذا كانت قيمة الحياة الحالية فى أنها وسيلة لحياة
أخرى أفضل منها .

وفى المسألة الثالثة يحاول « فيشته » أن يثبت وجود قانون
أخلاقي ، على الرغم مما يبدو فى الموجودات من تسلسل ثابت منتظم
وما يوجد بينها من ارتباط وصلة ، وما يلاحظ فيها من نمو مطرد
وازدهار . وينبه « فيشته » إلى ضرورة الحرص من إرجاع هذا
النمو والازدهار إلى قوة أجنبية ، تبدو وكأنها تجرف معها كل ما هو
موجود وتقرر وتحدد كل ما يتعين ويتطور ويزدهر . ويشير إلى أن
المنفذ الذى يخرج الفرد من هذا المأذق هو صوت الضمير ؛ فلا
يمكن أن يتغاضى الإنسان عن هذا الصوت أو يغفله . إذ أنه
يفرض نفسه فرضا ويأمر الإنسان بالعمل ، والعالم الحسى كله

موجود من أجل هذه الغاية . والإرادة هي العامل الفعال الحى ،
الذى يجعل الإنسان بين عالمين : عالم الحس وعالم الروح . وكلاهما
يوجد بفعل قانون الواجب ؛ فالإرادة هي المبدأ الحى ، الذى
يسود كل ما هو موجود . إن الحياة العقلية لا ترضى نفس
الإنسان ؛ لأنها تدخل به فى الظلمات . إن التقدم الأخلاقى هو
الذى يقود إلى الحكمة الحقيقية .

ويبحث « فيشته » فى المسألة الرابعة فى ضرورة وجود آثار
للإرادة تترتب عليها . وهذا لا يتوفر إلا إذا اعتقدنا فى العالم المادى
— ويلاحظ « فيشته » أن هذا العالم المادى على الرغم من ثرائه ونظامه
ما هو إلا حاجز يحجب وجود العالم الآخر ، عالم الأرواح والإرادة .
ولا يستطيع اختراق هذا الحجاب إلا بالإيمان ؛ فالإيمان يجعلنا
نتوقع التعرف على ما لا نستطيع أن نعرفه بالعقل ؛ إذ العقل
لا يكشف لنا إلا على ما هو محدود وجار فى سياق الزمن .
والإيمان يرد إلى القلب حيويته وفاعليته .

هذه هي طبيعة البشر التى لا تتغير والتى ستبقى هكذا
إلى الأبد .

الإيمان

١ - أيتها الروح الجبارة ! لقد أزججتى كلباتك ، وهزتي هزات عنيفة ، ولقد أرجعتنى إلى نفسى ، وماذا سيكون إذا مصيرى لو أن هناك شيئاً خارج ذاتى ، وكان فى استطاعته أن يهزمى هزيمة لا قىامة منها ؟ آه ، سأتابع بكل تأكيد نصيحتك .

٢ - وعن أى شيء تبحث أيها القلب الشاكى ؟ ماذا يثيرك ضد نسق لا يستطيع أمامه عقلى ، بصفة قاطعة ، أن يقيم أى اعتراض ؟ .

٣ - لآتى أطلب شيئاً خارجياً زائداً على مجرد التمثل - فهذا ما أبحث عنه - شيئاً موجوداً ، وكان موجوداً ، وسيكون موجوداً ، على الرغم من انتفاء التمثل ، شيئاً يكون التمثل تجاهه متفرّجاً ، دون أن ينتجه أو يغير منه ، إن مجرد التمثل اعتبره صورة خداعة ، ويجب أن يكون لتمثلاتى أساس ، وإذا كان لا يوجد خارج العلم شيء يتجاوب مع علمى . فسأحرم ، طوال حياتى من أمر أشعر أنه من حقى . أما أن لا يوجد فى أى مكان كان شيء خارج تمثلى ؛ فهذا ما يبدو للعقل العادى فكرة مضحكة ومستحيلة ، ليس فى مقدور أحد أن يتحدث عنها بجد ؛ حتى أنها بالنسبة لهذا العقل ، لا تحتاج إلى براهين لدحضها . أما بالنسبة للعقل المستنير ، الذى وقع على أصولها ، فليس من اليسير عليه

أن يقيم البراهين لدحضها ، فهي بالنسبة له فكرة قاهرة هدامة .

٤ - ولكن ماهذا الذى أشعر بوجوده خارج تمثلي ، وأطلبه بكل قواي؟ ماهى القوة التى يريد بها هذا الشيء أن يفرض نفسه على؟ ماهو فى نفسى المركز الذى يتركز فيه ، ويتعلق به ، بحيث يستحيل أن ينتفى إلا بانتفاء النفس ذاتها ؟

٥ - إن مصيرك ليس فقط أن تعلم ، ولكن أن تعمل حسب ما تعلمه ! هذا ما يسمعى إياه ، فى قرارة نفسى ، صوت قوى ، حين أرى لنفسى ، ولو لحظة واحدة ، وألحظ هذه النفس ، إنك موجود ، لا لتنظر إلى نفسك ، وتأملها دون أن تعمل ، ولا لتناجى مشاعرك ، لا ، إنك موجود لتعمل ، إنه نشاطك ، ونشاطك فقط الذى يعين قيمتك .

٦ - غير أن هذا الصوت يخرجنى من التمثل ، يخرجنى من مجرد العلم ليتجه بى صوب شيء خارج عنهما ، بل ومقابل لهما ، صوب شيء أعظم وأرفع من كل علم ، ويتضمن فى ذاته الغاية القصوى للعلم . وعندما سأعمل سأعرف ، بدون شك ، أتنى أعمل ، وكيف أعمل ؛ ولكن هذا العلم ، لن يكون الفعل نفسه ، فما هو بالنسبة له إلا متفرجاً - ولكن هذا الصوت ، يعرفنى بما كنت أبحث عنه ؛ إنه شيء خارجى على العلم ، ومستقل عنه كل الاستقلال وذلك حسب كيانه .

٧ - وهذا حقيقى ، وأعرفه بصفة مباشرة ؛ ولكن منذ أن

شرعت فى النظر ، والشكوك التى أثارها هذا النظر فى ، تلاحقنى فى السر وتقلقنى ، وبما أننى وضعت نفسى فى هذا الموقف ، فإن ارضى رضاء تاماً طالما أن فروضى كلها لم تثبت صحتها بعد ، أمام محكمة النظر ؛ وعلى أن ألقى على نفسى هذا السؤال : كيف يتم هذا ؟ من أين يصدر هذا الصوت الذى يتعالى من أعماقى ويأمرنى بالخروج من التمثل ؟

٨ - إنه لتوجد فى غريزة نشاط أو فاعلية مطلقة ، مستقلة عن كل ما عداها ، وتمثل شخصى فى ذاته ؛ فليس أشق على نفسى من أن تجرد نفسها مندججة فى شخص فرد آخر ، أو أن تثبت أنها وجدت لأجل فرد آخر ، أو بمجهود فرد آخر ؛ أريد أن أكون ، وأصير شيئاً من أجل ذاتى وبذاتى . هذه الغريزة ، أشعر بها ، منذ أدركت نفسى ، إنها مرتبطة — بطريقة لا تقبل الانقسام — بالوعى الذى لدى عن نفسى .

٩ - والشعور بهذه الغريزة أجعله واضحاً بفكرى ، فبالفكر أعطى أعيننا للغريزة العمياء لتبصر بها ، إنه يجب على بحكم هذه الغريزة أن أعمل كمكائن مستقلين استقلالاً خالصاً : وهذه هى كيفية فهمى لهذه الغريزة ، وطريقة تعبيرى عنها ، يجب أن أكون مستقلاً . . . فمن أنا ؟ ذات عارفة وموضوع ، فى كائن

واحد ، أى فى نفس الوقت ؛ فهذا ما يحضرنى فى كل مرة أتأمل فيها نفسى : فأنا كائن أعى ، وأكوّن فحوى هذا الوعى فى نفس الوقت ، إتنى ذلك الكائن الذى يحصل لديه الحدس ، والذى يحصل عنه الحدس المفكّر ، والمفكّر فيه . وبحكم هذه الصفة المزدوجة ، يجب أن أكون بنفسى ما أنا عليه ، فأضع أفكاراً بصفة مطلقة بنفسى ، وأنتج ، بصفة مطلقة بنفسى ، حالة لها وجود خارج الفكرة ؛ ولكن كيف تكون هذه العملية الأخيرة ممكنة ؟ إذ ليس فى مقدورى — وذلك بصفة قاطعة — أن أربط كائناً ما ، بما هو عدم ، أى بالخارج ؛ فمن المحال أن أحصل على شىء من عدم وحينئذ يتدخل فكرى الموضوعى بصفة إجبارية ، كوسيط ليقدم لى موضوعاً هو الكائن الجديد وهذا الكائن الجديد يرتبط بكائن آخر ، الذى هو أنا ، وله بحكم هذا الارتباط علة وجوده أو مبدأ وجوده فىّ ويكون بذلك ليس أصلياً ، ولا يمثل مفتتح الوجود ؛ لأنه كائن مشتق . فالملحوظ إذاً أنه يجب أن أحقق علاقة أو صلة على ألا يكون ذلك بكائن منفصل عنى ، فهذا مالا أستطيعه .

١٠ — إن فكرى وهو الذى به أكوّن معنى له غاية متغينة هو بحكم طبيعته — حر بصفة قاطعة ، إذ أنه يخرج شيئاً من عدم^(١) .

(١) يعنى : أنه يقدم لى الكائن الجديد المذكور آنفاً .

ويجب أن أربط فعلى بفكرى ، هذا إذا كنت أريد أن يكون
فى استطاعتى أن اعتبر فعلى كفعل حر من نتاج ذاتى .

١١ — هذه هى الطريقة التى أفكر بها فيما يتعلق بشخصيتى
المستقلة . إننى أنسب لنفسى القدرة على تكوين معنى عام ؛ لأننى
أكونه . والقدرة على تكوين هذا المعنى أو ذاك ، لأننى أكونه ،
وذلك بفضل القدرة المطلقة التى لى على نفسى من حيث إنها عقل .
وأنسب إلى نفسى بالإضافة إلى ذلك القدرة على تمثيل هذا المعنى
بفعل واقعى خارج المعنى ، إننى أنسب إلى نفسى قوة واقعية ، فعالة ،
منتجة للوجود . مغايرة كلية للملكة تكوين المعانى . وما تنتجه
هذه القوة يمكن أن نعتبره معانى أيضا ^(١) ونسميها : « تصورات
للأهداف » ، *concepts de fin* . ولا يجب أن تكون هذه منقولة عن
شئ معطى « كتصورات المعرفة » ، *concepts de connaissance* .
إذ أنها نماذج لشئ سينتج ، وهذه القوة الواقعية يجب أن توجد
خارجها ، وتبقى فى نفسها هكذا ، وكل ما يجب أن تتقبله منها
لن يتعدى التعيين ، ولن تتدخل المعرفة . هذا هو الاستقلال
الذى أنسبه إلى نفسى بفضل هذه الغريزة .

١٢ — ويهيا لى أن النقطة التى يتعلق بها وعى كل واقعية
توجد هنا ، فالفاعلية الواقعية للمعنى الذى لدى ، والقوة الواقعية

(١) يعنى : ولو أنها معانى مخالفة المعانى السالفة الذكر .

أنتى بفضل هذه الفاعلية أكون مضطراً لأن أنسبها إلى نفسى
تكونان هذه النقطة . ولتكن واقعية عالم حس خارج ذاتى
ما تكن ؛ فالواقعية فى ، أنى أملكها فى نفسى ، إنها موجودة فى
إنها تقطن فى .

١٣ - إننى أفكر فى هذه الفاعلية الواقعية ، ولا أخترعها
أو أختلقها . هذه الفكرة تصدر عن شعور مباشر بغريزة استقلالى .
والفكرة لا تفعل غير إعطاء صورة من هذا الشعور الذى تشكله
بشكل الفكرة . وقد يكون من المستطاع ضبط هذه العملية أمام
محكمة النظر .

١٤ - ماذا اهل سأختبط ثانية وأضل طريقى مع آراء
أضعها لنفسى . وأنا الآن واع لما أقول ؟ لا ، إن التخطيط لا يصمد
أمام هذه المحكمة الصارمة .

١٥ - إننى أشعر فى نفسى بدفعة . أشعر بميل إلى أن أتقدم
إلى الأمام . هذه حقيقة تبدو لى ، بل هى الشئ الحقيقى الوحيد
فى العملية بأسرها . وبما أنتى أنا الذى لدى شعور بهذه الدفعة ؛
وبما أنتى لا أستطيع ، لا بوعى كله ، ولا بشعورى أيضاً أن
أتعدى ذاتى ؛ وبما أن هذه الذات هى آخر ما أقع فيه على هذه الدفعة ،
فإن لدى شعور صادق بدفعة أساسها فى ، وتدفعنى إلى نشاط
أو فاعلية أساسها فى أيضاً ؛ ولكن أليس من الجائز أن يكون

هناك — دون أن أعلم — دفعة من قوة غريبة عني ، غير مرئية ،
وأنتى عندما تصورت أنتى مستقل كنت ضحية تهيؤ من التهيئات
البصرية التى يسببها ضيق أفق ؟ ليس لدى أى سبب أبرر به رفض ،
هذا الفرض كما أنه ليس لدى أيضا ما يبرر قبوله . إننى مضطر أن
أعترف بأنه فيما يتعلق بهذا الأمر ، لا أعلم شيئا ولا أستطيع شيئا .

١٦ — هل الحاصل أنتى أشعر بهذه القوة الواقعية التى
أنسبها إلى نفسى ، وهذا أمر عجيب ، دون أعلم عنها شيئا ؟ لا
بالمرّة إنها « القابل للتعين » ، Le determinable ، الذى
أضيفه « للمتعين » ، Le detrminé ، أى للفعل الواقعى الذى
ينتجّه أيضا فكرى ، وذلك حسب قانون الفكر المعروف ، المولد
للملكات وكل القوى .

١٧ — هذه الطريقة التى أردت نفسى بها من مجرد المعنى ، إلى
ما أدعى أنه تحقق لهذا المعنى ؛ هل هى شىء آخر غير العملية
المعتادة المعروفة لكل فكرة موضوعية ، من حيث أنها لا تريد أن
تكون مجرد فكرة ولكن أن تعنى أيضا شيئا خارجاً عن الفكرة ؟
بأى حق غير مشروع سيكون لهذه الطريقة هنا قيمة أكبر عما
لها فى أى مكان آخر ؟ هل إضافة واقعية فكرة ما ، لفكرة هذه
الفكرة أهم من إضافة واقعية منضدة لمعنى : منضدة ؟ « إن تصور

غاية ما ، أى تعين جزئى للأحداث فى له ناحيتان : فهو ذات عارفة مفكرة ، وهو أيضا موضوع ، وفعل ، ما هى البراهين التى أستطيع أن أقيمها ضد هذا التفسير ، الذى يقوم بدون شك على استدلال مولد .

١٨ — إننى أقول إنه لدى الشعور بهذه الدفعة . إننى أقوله بنفسى وأفكر فيه أثناء النطق به ، ولكن هل هذا الشعور واقعى ؟ أليس كل ما أسميه شعورا أما هو — مثلا — إلا ما وضع أمامى بفكرى الذى من صفته التحويل إلى موضوع ؟ وأليس هو مثلا النقطة الحقيقية الأولى حيث تمر كل موضوعية ؟ ثم هل أفكر ، ويتحول فكرى إلى واقع ، أم أفكر فقط للفكر ؟ وهل أفكر بصفة واقعية أم أفكر فى مجرد فكرة الفكر ؟ ماذا يمنع النظر من أن يضع هذه الأسئلة ويفضى بها إلى مالا نهاية ؟ وبأى شيء أستطيع أن أجيبه ؟ ما هى النقطة التى أستطيع أن آمره عندها بإيقاف أسئلته هذه ؟ إننى أعلم حقا ، أو يجب أن أتأزل عنه للنظر : إنه من الممكن أن نرجع إلى النفس بالنسبة لكل تعين للوعى وأن نتجوعيا جديدا للوعى السابق ، وأن نرفع هكذا الوعى المباشر درجة ، فى كل مرة ، بعد أن نكون قد حجبنا الوعى السابق وجعلناه مشكوكا فيه . وأعلم أنه لا نهاية لهذا التدرج . إنى أعلم أن كل شك قائم على هذه العملية ، وأعلم أن النسق الذى هزنى هذه الهزة العنيفة يقوم

أيضا على تطبيق هذه العملية ووعاها وعايا واضحا .

١٩ - إني أعلم ، أني لو أردت أن أجعل من هذا النسق شيئا آخر غير أن يكون لعبة تلقى بالحيرة والقلق في عقول الأفراد ، وإن أردت أن أطبقه في الواقع ؛ فيجب على أن أرفض الطاعة للصوت الداخلي الذي يحدثني ، إني لا أستطيع أن أريد الفعل ، لأنني لا أستطيع . حسب النسق المذكور ، أن أعلم إذا كنت أستطيع العمل ؛ إني لا أستطيع أبدا أن أصدق أنني أعمل في واقع : إن ما يبدو لي كفعل ، يجب أن يبدو بصفة مطلقة أنه لا معنى له ، وأنه مجرد صورة خداعة . إن كل ما هو جاد ، وفيه نفع ، ينمحي من حياتي التي هي كفسكري ، تتغير إلى مجرد لعبة ، دون نقطة بدء حقيقية أو غاية محددة .

٢٠ - هل سأرفض الطاعة لهذا الصوت الداخلي ؟ - إني لا أريد ذلك . إني سأعطي لنفس بمحض رغبتى . تلك الغاية التي تعرضها على هذه الدفعة ؛ وفي هذا التقرير سأقع في نفس الوقت على معنى واقعيته وحقيقته . وبالمثل على الواقعية التي يفرضها هذا المعنى . سأقف عند وجهة النظر الطبيعية حيث تضعني هذه الدفعة وسأهزأ بكل ما في مقدوره أن يشككني في حقيقتها .

٢١ - إني أفهمك الآن أيتها الروح الرفيعة القدر ؛ لقد

وجدت العضو الذى يسمح لى بالوقوع على هذه الواقعية وعلى الحقائق الأخرى ، على ما أعتقد ، وأن أصدق فيها جميعاً فى نفس الوقت : أن العلم ليس هو هذا العضو . فلا يوجد علم يستطيع أن يحرك نفسه ويبرهن على نفسه بنفسه . فكل علم يفرض علماً أرفع منه . والتصاعد لا نهاية له . إنه الإيمان الذى به نتمسك بإرادتنا ، بالفكرة التى تتمثل بصفة طبيعية أمامنا ، لأنها وحدها تضعنا فى مستوى تحقق فيه غايتنا ، إنه الإيمان الذى يعطى صفة القبول للعلم ، إنه هو الذى يستطيع أن يعطى التوكيد ، وفى الواقع الاقتناع ، لما بدونه سيكون مجرد تهيم . إن الإيمان ليس علماً ، ولكنه تقرير من قبل الإرادة بأن يعطى للعلم قيمته كاملة تامة .

٢٢ - وسأتمسك بهذا التعبير الأخير ، وبالفارق بين علم وإيمان . واختلافهما ليس اختلافاً لفظياً بل هو تمايز حقيقى واقعى ، يفرق بينهما تفرقة تقوم على أساس ثابت ، وهى التى لها الأثر، كل الأثر فى إبراز استعداداتى . إن كل اعتقادى ما هو إلا إيمان . والإيمان قائم على القلب لا العقل ، فإذا ما علمت ذلك ، فلن أسترسل فى المناقشة ، فهذا لن يجدينى ، وإن أترك نفسى تضل طريقها بالنقاش ، لأن مصدر اعتقادى يعلو أى نقاش . ولن أفكر فى أن أريد - بواسطة التفكير - أن أفرض هذا الاعتقاد على

غيرى ، فهذه محاولة فاشلة ، ولن أدهش لفشلها . لقد شرعت
 فى اعتناق اعتقادى ، ولا أريد أن أثبت صوابه ، إلا أمام نفسى .
 إن من له استعدادى ذهنى ، وإرادتى المستقرة ، سيكون لديه
 اعتقادى ؛ إذ يستحيل أن يتوفر هذا الاعتقاد فيمن لا تتوفر فيه
 هذه الإرادة . ومعرفتى بهذا تجعلنى على علم بالنقطة التى يجب منها
 أن يبدأ كل تكوين لذاتى ولغيرى : يجب أن يبدأ هذا التكوين
 من الإرادة وليس من العقل ؛ ولجود استقامة الإرادة ، وميلها
 بإخلاص نحو الخير ، يقع العقل من نفسه على الحقيقة . وإذا
 حدث ولجأنا فقط إلى العقل ، مغفلين الإرادة ، فسيترتب على ذلك
 بكل بساطة ، حصول نوع من السفسطة والقدرة على التقارع
 بالالفاظ لا غير . ومنذ اللحظة التى أعلم فيها هذا ، يصبح فى
 مقدورى القضاء على كل علم خاطئ من الجائز أن يقوم فى وجه
 إيمانى هذا . لقد أصبحت أعلم أن كل حقيقة ندعى أنها من صنع
 الذهن أو العقل ، دون أن تتبين أنها تقوم أيضاً على الإيمان ،
 فهى غير صحيحة ومختلفة ، بما إن العلم الخالص ينتهى بنا فقط
 إلى الاعتراف بأننا لانستطيع أن نعرف شيئاً . لقد أصبحت أعلم
 أن هذا العلم الغير صحيح ، الذى يقوم على ما وضعه له الإيمان من
 مقدمات أولى ، قد انحرف عن هذه المقدمات باستنتاجاته
 الخاطئة . لقد أصبحت أملك ، منذ اللحظة التى علمت فيها هذا ،

محك أو معيار كل حقيقة وكل اعتقاد . إن الحقيقة تنبثق فقط من الضمير الأخلاقي . وكل ما يتعارض مع هذا الضمير ، ومع إمكان إطاعته ، وتقدير هذه الطاعة ، فهو بكل تأكيد خطأ وليس في مقدوره أن ينتهي بنا إلى أى اعتقاد ؛ ولو أننى لا أستطيع أن أكشف الآن عن دواعى هذا الخطأ .

٢٣ — والامر بالمثل بالنسبة لجميع الذين يرون نور الحياة ؛ فإنهم يقعون على الحقيقة كلها التى توجد بالنسبة لهم بالإيمان فقط لا غير . وهذا الإيمان يفرض نفسه عليهم منذ ولادتهم ، فهو مفطور فيهم جميعاً . وكيف يمكن أن يكون الامر غير ذلك ؟ فليس فى العلم أو الحدس أو الاستقراء ، ما يجعل تماثلنا شيئاً آخر غير مجرد صوراً تفرض نفسها علينا بالضرورة . ونحن الذين نعطيها بعد ذلك كأساس لها : شيئاً يوجد بصفة مستقلة عنها ، وإذا كان لدينا جميعاً ملكة النفوذ وراء شعورنا الطبيعى الأول ، وفيينا دفعة قوية إلى ذلك ، فلماذا يقوم عدد قليل من الناس بذلك ، وإذا حاولنا أن نوجههم إلى هذا الطريق امتنعوا عنه بكل قوة ؟ ولكن ماذا يقيهم إذاً فى هذا الشعور الطبيعى الأول ؟ لا يحدث ذلك لأسباب مصدرها العقل ؛ لأن هذه الأسباب لا توجد فيه . وكل ما هنالك أنهم يهتمون بواقع يريدون إنتاجه ؛ ورجل الخير هو الذى ينتجه والرجل العاصى الذى يحب الملهذات ، هو الذى ينفخ فيه ليتمتع به . هذا الاهتمام ، لا يمكن لأى من الأحياء

الاستغناء عنه ، أو عن الإيمان الذى يصحبه على العموم . إننا نولد جميعاً وفينا الإيمان ؛ فمن كان أعمى البصيرة اتبع مياله الدفين هذا ، الذى لا يقاوم دون وعى أو تمييز ، ومن كان متفتح القلب يفظ الروح اتبعه بتصديق واع لأنه يريد أن يصدق .

٢٤ - بالجمال الوحدة فى الطبيعة الإنسانية ، وبالكمالها فى ذاتها ورفعتها وعلوها ! إن فكرنا لا يقوم فى ذاته ، مستقلاً عن غرائزنا وميولنا ؛ فالإنسان لا يتسكون من شطرين متوازيين ، إنه واحد وذلك بصفة مطلقة قاطعة . إن كل فكرنا يوجد فى غريزتنا نفسها ؛ هذه هى ميول الفرد ، وهذه هى معرفته . إن هذه الغريزة لا تفرض علينا طريقة معينة للتفكير ، طالما أننا لم نتبين ضغطها ؛ إذ يحتجى الضغط عندما نتبينه ؛ إذا فليست الغريزة هى التى تكون بنفسها طريقة التفكير ، إننا نحن أنفسنا الذين نكون هذه الطريقة حسب غريزتنا .

٢٥ - ولكن على أن أفتح عيني ، إذا كنت أريد أن أعرف نفسى بطريقة كاملة ؛ يجب أن أتبين الضغط . فهذه هى غايى . يجب أن أكون لنفسى بنفسى طريقة التفكير . وسأقوم بذلك بصفة ضرورية حسب الفرض الذى افترضته ، إننى إذا مستقل بصفة مطلقة ، وأكمل نفسى ، وأصل بها إلى النهاية بنفسى . إن المصدر الأول لكل فكرى وحياتى ، هذا الذى منه ينبثق

كل ما يمكن أن يكون في ، أى في الأنا ، ومن أجل الأنا ،
وبالأنا ؛ هذا الذى هو أعمق وألصق ما فى روحى ، ليس روحا
غريبة عني ؛ ولـكنها بكل بساطة وبكل ما فى هذا اللفظ من قوة ،
ينتج بنفسى أو بالأنا . لأننى بصفة قاطعة مطلقة من عمل نفسى .
ولقد كان من الجائز أن أتبع — وأنا مغلق العينين — ميل طبيعتى
العقلية . ولـكننى لم أرغب فى أن أكون من عمل الطبيعة .
ورغبت فى أن أكون من عمل نفسى ، وقد صرت هذا العمل ؛
لأننى أردته . لقد كان من الممكن ، وذلك بالدخول فى تفاصيل
تأملية أن أتشـكك فى الشعور الطبيعى وأسدل عليه الستار
ويتمى كل شيء ؛ ولـكننى تركت نفسى لهذا الشعور الطبيعى
بحرية لأن هذه هى إرادتى . وقد اخترت طريقة التفكير هذه
من بين طرق أخرى كانت فى الأفق ، بعد تأمل طويل ونقاش
توفرت فيه حرية الرأى والدقة والحرص الشديدين ؛ لأننى
تبينت أنها وحدها تليق بكرامتى وغايتى ؛ فبكل حرية وكل
وعى وقفت فى النقطة (أو الموقف) الذى تركتني فيه
طبيعتى . ولأننى أقبل ما تقوله هذه الطبيعة ؛ ولـكننى لا أقبله
لأننى مضطر إلى قبوله ؛ ولـكن لأننى أصدق به ؛ لأننى
أريد ذلك .

٣٦ — إن الغاية العليا لعقلي تملأنى احتراما . فذهنى لم يعد

تلك القوة الخاوية ، التي تعمل فلا تعلمنا بشيء ، ولا يكون عملها من أجل شيء ، لقد أعطى لي العقل لاحقق أعمالا عظيمة . وقد كلفت بصقله لآتهى به إلى هذا الهدف إن العقل بين يديّ ، ومن بين يدي ستطلب كل تنمية له وتقدم . إننى أعرف ذلك بصفة مباشرة وضرورية ، وتوكيد وعي هذا يغني عن أى نقاش جدلى . إننى أعلم أنه لا شيء يجبرنى على أن أترك أفكارى تتكون دون روية أو بصيرة بدون هدف . إن لدى الفرصة لإيقاظ انتباهى — حسب رغبتى — وتوجيه الوجهة التى أريدها ؛ فأبعده عن هذا الموضوع ، أو أركزه على ذلك ؛ إننى أعلم أن الأمر يرجع لى بصفة تامة لكى أتابع دراسة هذا الموضوع حتى أستوفيه ، وأن الاعتقاد فيه بعد ذلك سيهرفنى ؛ إننى أعلم أن الضرورة الغاشمة لا تفرض علىّ نسق تفكيرى هذا كما أن الصدفة العمياء لا تلعب بفكرى ولكن أنا الذى أفكر وأستطيع أن أبسط حسب مزاجى مجال تفكيرى : وقد وقعت — عن طريق التفكير — على أكثر من ذلك ؛ فقد وجدت أننى أنا فقط الذى أنتج بنفسى طريقة تفكيرى ، والشعور المتعين الذى لدى عن الحقيقة على العموم ؛ إنه فى مقدورى الآن أن أحرم نفسى ، بحكم الجدل السفسطائى من كل معنى يمكن أن يكون لدى عن الحقيقة . كما أنه فى مقدورى بالإيمان الطبع . أن أترك نفسى

للحقيقة . فطريقة تفكيرى كلها ، والتكوين الذى أعطى لذهنى ،
والأشياء أيضاً التى أركزه عليها ، لا تتبع إلا ذاتى . إن فهم كل
ذلك كسب لى : ونقائص فهمى تكون فى الغموض والخطأ الذى
يعترى هذا الفهم .

٢٧ - لا يوجد إلا نقطة واحدة يجب أن أركز عليها
باستمرار كل ملكة تفكيرى وهى : ماذا يجب أن أفعل ، وكيف
أنفذ - فى أحسن صورة - ما أمرت به ؟ يجب أن تتوجه
أفكارى صوب فعلى ؟ ويجب أن أرى فيه الوسيلة ، الحققة ،
للوصول إلى هذا الهدف . وإذا كان الأمر غير ذلك . فكأنه
عبارة عن لعبة لا معنى لها ، ولا هدف ، ويكون ضياعاً للقوة
والوقت ، وتشويهاً للملكة النبيلة التى أعطيت لى لتحقيق هدفى .

٢٨ - إن لى الحق أن آمل ، وأن أنتظر ، نجاح
تفكيرى ، إن الطبيعة التى يجب أن أعمل فيها ليست شيئاً عمل
دون اعتبار لشخصى ، بحيث يكون بالنسبة لى لا يمكن الدخول
فيه أبداً . لقد كوّنت بقوانين فكرى الخاصة ؛ فيجب أن تكون
متفقة مع هذه القوانين ؛ ويجب أن أستطيع أن أدخل فيها
فى كل وقت ، وأتعرف عليها . وأغوص فيها إلى أعماقها .
إنها لا تعبر فى كل مكان إلا عن علاقات وصلات لنفسى مع
نفسى ؛ والتوكيد الذى فى عن معرفة نفسى ، وتوكيد
أننى أستطيع كشفها . فإذا بحثت عما يجب أن أبحث

عنه . فسأجده . وإذا وضعت الأسئلة التي يجب أن أضعها ،
فسأحصل على الجواب عنها .

المسألة الأولى :

٢٩ — هذا الصوت الداخلي الذي أؤمن به ، والذي يجعلني
أصدق كل ما أصدقه ، لا يأمرني ببساطة — بصفة عامة — أن
أعمل . هذا مستحيل ، إن جميع هذه المبادئ العامة لا توجد ،
إلا بعد انتباهي الحر . وتفكيرى الموجه إلى وقائع عديدة ؛
ولكنها ليست كلها نفسها التعبير عن واقعة . فصوت ضميرى
هذا يأمرنى ، فى كل موقف خاص من مواقف وجودى ، بما
يجب أن أفعله بالضبط فى هذا الموقف وبما يجب ألا أفعله .
إنه يصحبنى وعلى أن أوجه له أذناً صاغية ، خلال جميع حوادث
حياتى ، ولا يرفض لى أبداً موافقة عندما يكون على أن أعمل .
أنه يعين مباشرة اعتقادى . ويسحب — بطريقة لا تقاوم —
التحامى معه : إنه يستحيل على أن أحاربه .

٣٠ — أن أنصت له ، وأطيعه بشرف وصراحة ، دون
خشية أو نقاش دقيق ؛ فهذه هى غايتى الوحيدة ، وهذا
هو كل الهدف من وجودى . إن حياتى تمتنع أن تكون
لعبة دون حقيقة أو معنى ؛ فهناك شئ يجب أن يعمل ، لمجرد أنه
يجب أن يُعمل ؛ أنه بالضبط ما يطلبه الوعى منى ، منى أنا الذى

أجد نفسي موضوعاً في هذا الموقف ؛ إنني أوجد فقط لكي
يُعمل هذا ويتحقق ؛ فلدى العقل لكي أعرف ذلك ، ولدى
القوة لكي أحققه .

٣١ — إنه عن طريق أوامر الوعي أو الضمير فقط ،
توجد حقيقة وواقعية في تملاتي . إنني لا أستطيع أن أرفض
— هذه الأوامر — لا انتباهي ولا طاعتي ، دون أن أتنازل
عن غايتي .

٣٢ — إنني لا أستطيع إذاً أن أرفض الإيمان بالواقع الذي
تستجلبه هذه الأوامر معها ، دون أن أنكر بالمثل غايتي ، إنها
حقيقته مطلقة ، لا تحتاج إلى أن نبرهن عليها ، ولا أن نبررها ،
إنها أولى الحقائق بل وأساس كل حقيقة أخرى ، وكل يقين .
وعلى أن أرضخ لها ، ويصبح بذلك كل ما فرضته يقينياً وحقيقياً
— مجرد إمكان هذا الرضوخ — حقيقياً و يقينياً بالفعل . إذا ما
فكرت على هذا النحو .

٣٣ — إنني ألمح في الفضاء رؤى ، أنقل إليها معنى ذاتي ،
إنني أفكر فيها ككائنات مشابهة لي . وإذا أطلت النظر ، ودخلت
في الأمور إلى أعماقها فإني سأبين ، وربما أكون قد تبينت أن
كائنات العقل هذه التي أضعها خارج ذاتي ، ما هي إلا نتاج تمثلي
الخاص بي ، وأتني أضطر بفضل قانون قائم من قوانين فكري ،

إلى أن أضع خارج ذاتي معنى ذاتي ، وأنه بفضل نفس هذه
القوانين لا يمكن أن ينتقل هذا المعنى إلا لبعض الحدوس المتعينة
في . ثم إن صوت ضميري يصيح بي : يجب أن تعتبر هذه الكائنات
— ولو أنها بالذات من أجل الذات ، ككائنات موجودة في
ذاتها — حرة ، مستقلة ، لاتصل بك في شيء . وافرض —
كأمر متعارف عليه — أنها تستطيع ، وهي مستقلة كل الاستقلال
عني ، أن تضع لنفسها ، بنفسها حسب أهدافها . فلا ترفض ، أبداً
هذه الأهداف ، بل على العكس شجعها بكل قواك ، واحترم
حريتها ، واحتضن بذلك غاية الآخرين ، بنفس الرعاية والحب
الذين تحتضن بهما غايتك — على إذا أن أتصرف على هذا
النحو ، وما أن أقرر الرضوخ لصوت ضميري حتى أرى أنه
يجب أن يتجه تفكيري نحو هذه الطريقة في التصرف . وسيتجه
إليها بصفة ضرورية . سأعتبر هذه الكائنات دائماً كائنات توجد
بذاتها . مستقلة عني ، وتضع لنفسها غايات وتحققها . ولن
أستطيع أن أنظر إليها نظرة أخرى ، ولن يكون نتاج النظر حلاً من
الاحلام بعد اليوم . لقد ذكرت الآن أنني سأعتبر هذه الكائنات
عائلة لي . والدقة : فليس الفكر هو الذي يقدمها لي على هذا النحو ؛
بل صوت الضمير الذي هو الأمر القائل لي : هنا حد من حريتك
هنا ، افرض واحترام الأهداف الغريبة عليك — هذا ما يجري في
النفس — هنا يوجد بكل تأكيد ويقين كأن عائلي ، ويوجد

من أجل ذاته ؛ فلا يمكن أن أرى هذه الكائنات في صورة أخرى ؛ ولا يمكن أن أغض النظر عنها في التأمل ، إلا إذا أنكرت صوت ضميري .

٣٤ - إننى أرى أيضاً روى أخرى لا أعتبرها كائنات مماثلة لى ؛ ولكن كائنات مجردة من العقل . إن النظر لن يتعثر ليثبت أن تمثل أشياء كمذه يتم فقط في خيالى وحسب طرق تخص هذا الخيال . غير أننى أتبين هذه الأشياء أيضاً بحكم احتياجى إليها والرغبة فيها والتلذذ منها ؛ فالشئ يصبح طعاماً أو شراباً بالنسبة لى ، لا عن طريق معنى من المعانى ، ولكن عن طريق إرضاء هذا الشئ . لحاجة الجوع أو العطش التى شعرت بها ، إننى مضطر إلى أن أصدق في واقعية هذا الذى إذا نقص عرض كيانى الجسمانى للهلاك ، وإذا وجد كان في مقدوره - وحده - أن يحافظ على هذا الوجود ، ويتدخل ضميرى الأخلاقى ليهذب ويحدد من هذه الغريزة الطبيعية : عليك واجب المحافظة على ذاتك ، وعلى قواك الطبيعية ، وعلى مرانها وتقويتها ؛ فهذا أمر يدخل ضمن خطة العقل . لن تستطيع أن تحتفظ بهذه القوة إلا بمران ملائم لها ، ومتفق مع القوانين الباطنة الخاصة بها . ثم لاحظ أنه يوجد أيضاً خارج ذاتك ، عدد وفير من الكائنات الشبيهة بك ، والتى لها قوى شبيهة بقوتك ويعتمد على قواها كما يعتمد على قوتك ، وهذه القوى لا يمكن أن تبقى إلا بالطريقة التى تبقى بها قوتك ؛ فاسمح لهذه الكائنات باستعمال ما يخصها ، كما تستعمل أنت

ما يخصك . واحترم ما يخصها كمالك لها ؛ وتصرف فيما يخصك كما يحلو لك — هكذا يجب أن أعمل ، ويجب أن أفكر . وإتي مضطر إذا إلى أن أقبل أن هذه الأشياء تخضع لقوانين طبيعية تخصها ، وهي مستقلة عني ؛ وإتي مضطر إلى الاعتراف بها ؛ وإتي مضطر كذلك إلى أن أنسب لها وجوداً مستقلاً عني ، ومجبر على أن أصدق في مثل هذه القوانين ومن واجبي أن أعرف هذه القوانين ؛ لأن هذا سيقرب علي اختفاء النظر الخاوي ، كما يختفي الضباب بانتشار حرارة الشمس .

٣٥ — وباختصار ، لا يوجد بالنسبة لي كائن خالص لا تكون له صلة بي ، ولا يكون لدى عنه حدس لمجرد الحدس ؛ إن كل ما يوجد بالنسبة لي — لا يوجد إلا لأنه يرجع إلي . غير أنه لا يوجد إلا صلة (أو علاقة) واحدة ممكنة بالنسبة لي ؛ وكل ما تبقى يتبع هذه العلاقة : إن غايتي هي أن أتصرف أخلاقياً ، وأن عالمي هو مجال واجباتي ، ولا شيء غير هذا ، إنه لا يوجد بالنسبة لي عالم آخر . ولا خواص أخرى لعالمي ؛ ففهمي وأي فهم آخر متناه ، ليس في استطاعته أن يتصور عالماً آخر . إنه عن طريق هذه العلاقة فقط يفرض كل ما يوجد من أجلي ، وجوده وواقعيته علي ؛ وإتي أتصوره فقط عن طريق هذه العلاقة . ولا يوجد في أي عضو يهديني إلى أي وجود آخر .

٣٦ — وإذا تساءل متسائل : هل يوجد فعلاً عالم كما أتمثله ؟

فإن أستطيع أن أجيب إجابة قاطعة و يقينية . إن كل ما أستطيع أن أقوله هو هذا : إن على — بكل تأكيد وفعلا — واجبات متعينة تبدو كواجبات نحو هذه الأشياء ، وهذه الواجبات المتعينة ، لا أستطيع أن أتمثلها ، ولا أن أتهى منها ، إلا في عالم يكون حسب ما أتمثله . وزيادة على ذلك ، فحتى هذا الذي لم يفكر أبداً في غايته الأخلاقية ، — ولو أن مثل هذا الشخص من الصعب أن يوجد — أو على فرض أنه فكر فيها على العموم ولم توجد فيه أبداً أية نية لتحقيق غايته الأخلاقية في أى يوم من أيام المستقبل القريب ، حتى هذا الشخص يجد نفسه أمام عالم حسمى ، وتصديقه في واقعية تأتي إليه فقط من مفهوم العالم الأخلاقي الذي يوجد فيه . فإن لم يقبل هذا العالم الأخلاقي بحكم فسكرة واجباته ، فإنه يقبله على الأقل بحكم طلبه لحقوقه . فربما أن الذي لن يفرضه أبداً على نفسه سيطلبه بكل تأكيد من الآخرين : وهو أن يعاملوه بثبات وتفكير حسب هدف هو هدفه ، لا كشيء مجرد من العقل ، ولكن ككائن حر ومستقل . ثم لكي يرضيه الآخرون ، فسيري نفسه مضطراً ، حقاً ، إلى أن يتصورهم هم أيضاً ككائنات عاقلة ، حرة ، ومستقلة ، وليست خاضعة بالمرة لمجرد قوى طبيعية . وأنه إذا كان ، حتى في استعماله للأشياء ، التي تحيط به ، وفي تمتعه بها ، ليس لديه غاية أخرى غير أن يتمتع بها ، فإنه سيطلب على الأقل هذه المتعة كحق له ، ولن يستطيع أحد أن يعارضه في هذا .

٣٧ — إنه إذا يحيط بالعالم المحسوس اللاعقل بمعنى من المعاني

الأخلاقية . ولا يوجد أحد يعي نفسه يستطيع أن يتنازل عن المطالبة باحترام كوتنا كائنات عاقلة ، مستقلة ، تحافظ على نفسها ، ويصاحب هذه المطالبة جد ، وابتعاد عن الشك ، وإيمان بالواقع ، عندما لا تكون هذه المطالبة مرتبطة بالاعتراف بقانون أخلاقي داخلي — إن الذي ينكر غايته الأخلاقية الخاصة ، ووجودك الخاص بك . ووجود عالم مادي ، وذلك على سبيل المداعبة أو عدم الاكتراث بما يقدمه النظر ، ينبغي أن تهاجمه بحق ، وتطبق عليه مبادئه الخاصة به ، وتتصرف معه كما لو لم يكن موجوداً أو كما لو كان كتلة بلا حياة ؛ فإن يتوانى عن أن يجد المداعبة غير مستحبة ، وسيخجل من نفسه بحق ، وسيعاتبك بشدة على معاملتك له على هذا النحو ، وسيدعي أنه ليس لك الحق ولا الإذن في هذا ، سيعترف إذاً في الواقع ، بأنك تستطيع بكل تأكيد أن يكون لك أثر عليه أنه موجود ، وأنت موجود ، وتوجد وسيلة لأن يكون لعمالك أثر عليه ، وأنه لديك على الأقل واجبات نحوه .

٣٨ — إنه إذاً ليس فعل الأشياء التي ندعي أنها موجودة خارجنا والتي لا توجد بالنسبة لنا ، ولا توجد بالنسبة لها ، إلا بقدر معرفتنا لها ؛ وإنه أيضاً ليس تشكيلاً حراً ، خلقه خيالنا أو فكرنا ، وتبدو منتجاته على أنها كذلك أي كصور خاوية ؛ فليس الأمر كذلك ، إنه الإيمان الضروري بحريتنا وبقوتنا

بفعلنا الحقيقي وقوانين متعينة للنشاط الإنساني إنه الإيمان الذي يعطى
أساساً لكل وعي للواقع الموجود خارجنا ؛ وهذا الوعي ليس هو
نفسه إلا إيماناً . بما أن أساسه الإيمان ويترتب بالضرورة على هذا
الإيمان . إننا مضطرون إلى أن نقبل أننا يجب أن نعمل بطريقة
ما ، إننا مضطرون إلى أن نقبل بحالنا نعمل فيه : هذا المجال هو
العالم الذي يوجد بالفعل كما تقع عليه ؛ وهذا العالم ليس شيئاً بالمرّة
غير هذا المجال ولا ينبسط بأي طريقة خارج هذا المجال . إنه
وعي العالم الواقعي ويحدث بناء على هذه الحاجة إلى العمل . وليست
الحاجة إلى العمل هي التي تحدث بناء على وعي العالم الواقعي ؛ إن
الحاجة إلى العمل هي التي توجد أولاً . ووعي العالم الواقعي مشتق
منها ؛ إننا لانعمل لأننا نعرف أننا نعلم ، بل الأمر على عكس ذلك
لأن غايتنا هي العمل . فالعقل العملي هو أساس كل تعقل .
والقوانين التي تحكم أفعال الكائنات العاقلة لها يقين مباشر وعالمها .
ليس يقينياً إلا لأن هذه القوانين يقينية . إننا لانستطيع أن
نتنازل عن هذه القوانين ، دون أن ندخل نحن والقوانين في
العدم المطلق : إننا - فقط عن طريق أخلاقيتنا - نخرج من هذا
العدم ونبقى أنفسنا فوق هذا العدم .

المسألة الثانية :

٣٩ - يجب أن أفعل بصفة عامة شيئاً لكي يحدث هذا

الشيء، وألا أنقل هذا الشيء الآخر لكيلا يحدث هذا الشيء الآخر؛
ولكن هل أستطيع أن أعمل دون أن أرى هدفا متميزاً لفعل؟
ودون أن يكون أمام نظري شيء لا يمكن أن يكون ولن يكون
ممكناً إلا بفعل فقط بفعل؟ هل أستطيع أن أريد دون أن أريد
أبداً بالمرّة! سيكون ذلك ضد طبيعة عقلي كلية، فكل فعل
في فكري يوجد كائن مقابل له يجب أن يمثل أمامي سواء كان ذاتاً
أو حالة، ويحدث ذلك بصفة مباشرة، وحسب قوافين فكري
البسيطة، ويكون الفعل بالنسبة لكل، كالعلة للعول. ولا يجب
أن يحدد هدف فعلي من أجل ذاته. كأن يكون ذلك بحكم حاجة
طبيعية مثلاً. ولا أن تحدد طريقة العمل المتعينة على العموم بعد
هذا الهدف؛ بل لا يجب أن يكون لدى هدف لسبب بسيط وهو
أنى أملكه، ولا يجب أن أبحث بعد ذلك فيما يجب على أن أعمله
لكي أصل إلى هذا الهدف؛ إذ لا يجب أن يتبع فعل الهدف منه؛
فيجب بكل بساطة أن أعمل — بطريقة ما، لأنه يجب أن أعمل.
هذه هي النقطة الأولى، ولكن صوتي الباطني يحدثني فيقول:
من طريقة العمل هذه ينتج شيء ما، هذا الشيء يصبح بالضرورة
هدفي، لأنه يجب أن أنفذ الفعل الذي هو الوسيلة وليس
إلا وسيلة، أريد أن يصير شيء ما واقعياً، ويجب أن أعمل لكي
يصير واقعياً؛ فلست جوعاً لأنه يوجد أمامي طعام؛ ولكن
لأنني جوعان حتى أني آكل هذا أو ذاك، وبالمثل لست أعمل

لأنه لي هذا الهدف ؛ ولكن يصير شيء ما هدفاً لي ، لأنه يجب أن أعمل بمثل هذه الطريقة ، كما أنه لم تسترِع نظري أولاً النقطة التي أريد أن أخط خطي تجاهها ، وليس وضعها هو الذي سيحدد اتجاه الخط والزاوية التي سأوجدتها . بل على العكس من ذلك ، فإنني أخط - بكل بساطة خطي بزاوية مستقيمة ، وهكذا تتعين النقط التي يجب أن يتقابل معها خطي . فليست الغاية هي التي تعين فحوى الأمر ، إنه على العكس الفحوى هي التي تعطى مباشرة بالأمر هي التي تعين الغاية .

٤٠ - إنني أقول إن أمر العمل هو الذي يحدد غايتي ، مما يضطرنني ، في نفسي إلى أن أفكر : أنه يجب أن أعمل هكذا ، ويضطرنني إلى أن أصدق أن فعلي سيكون له نتيجة ؛ إنه يفتح أمام أعين فكري مجالاً لعالم آخر ، هو في الحقيقة عالم ، أو حالة وليس فعلاً ، إنه عالم آخر أفضل من ذلك الذي أقع عليه بحاسة النظر ؛ والذي يحدث أن لدى رغبة في هذا العالم ، وأنتي أحيط به بكل غرائزي ، وأنتي أتوق إليه ولا أعيش إلا فيه ، ولا أرضى إلا به ، هذا الأمر يضمن لي بذاته أنتي سأحقق هذه الغاية . إن كل فكري يتوجه إلى هذا الأمر وكل حياتي تتعاق به بحيث لا أرى شيئاً آخر خارجاً عنه ، هذا الشعور يصحبه في نفس الوقت اعتقاد راسخ في أن وجود هذا الأمر حقيقي وأكيد ويحذف حتى إمكان التفكير في العكس . إذا كنت أعيش في الطاعة ، فإنني

أعيش في نفس الوقت في حدس غايتها ، وفي العالم الأفضل الذي وعدت به .

٤١ — ولكن مجرد تأمل عالم على هذا النحو ، ينتهي بي ، دون احتياج إلى أمر ، إلى أن أرغب فيه ، وأنشده بشدة بل وأكثر من ذلك إلى أن أطلب بصفة قاطعة هذا العالم الأفضل . وإني حين ألقى بنظرة على العلاقات الحالية بين الأفراد فيما بينهم وبين الطبيعة ، وأتبين ضعف قوتهم ، وأرى قوة آمالهم وميولهم أسمع صوتا لا يقاوم يهتف بي قائلا : يستحيل أن يستمر هذا الموقف ؛ يجب أن يتغير كل شيء ويصير أفضل مما هو عليه .

٤٢ — إنه يستحيل عليّ أن أتصور أن موقف الإنسانية يجب أن يبقى دائما على هذا النحو ، وأن تكون هذه هي غايتها القصوى ، ولو كان الأمر كذلك ، لأصبح كل شيء حلما وتخيؤا ولن تكون هناك أية قيمة للحياة ولتقريرنا لموقف معين في اللعبة التي تتجدد باستمرار ، دون غاية ، أو معنى . هذه الحالة ليس لها قيمة بالنسبة لي ، إلا إذا استطعت أن أعتبرها وسيلة للوصول إلى حالة أفضل ، أي كفترة انتقال نحو حالة أرفع وأكثر كمالا . إني أتأمل هذه الحياة ، وأحترمها ، وأحقق فيها بسرور ما يجب أن أفعله ، ليس لها ، بل للمستقبل الأفضل الذي تهيه . إن فكري لا يستطيع أن يبقى في الحالة الراهنة . ولا يستريح فيها لحظة

واحدة ، إننى أقاوم هذه الحالة بقوة وكل حياتى تتجه ، دون
أن يستطيع شيء أن يوقفها عن السير ، نحو المستقبل ،
نحو مستقبل أفضل .

٤٣ - هل لا آكل أو أشرب إلا لأستطيع أن أجوع
وأعطش من جديد وذلك حتى يبتلعنى القبر المفتوح دائماً تحت
قدمى ، ثم أنبت وأشق التربة من جديد لا كون غذاء لكائنات
أخرى ؟ هل سأولد كائنات من نوعى ، لكي يستطيعوا بدورهم
أن يأكلوا ويشربوا ويموتوا ، ويتركوا من بعدهم كائنات من
نوعهم تعمل ما عملته أنا ؟ ما فائدة هذا الدور وهذا التجديد
الذى لا ينقطع ، هذه اللعبة التى تبدأ دائماً بنفس الطريقة ، حيث
كل شيء يولد لكي يموت ، ويموت ، ليصير بكل بساطة إلى نفس
الشيء . فكان هناك وحش يلاتهم نفسه دون كل . وذلك لكي
يوجد نفسه من جديد . ولا يوجد نفسه من جديد إلا لىستطيع
أن يلاتهم نفسه من جديد ؟

٤٤ - وعلى العموم فلا يمكن أن تكون غاية وجودى ووجود
كل كائن مقصورة على هذا الذى ذكرته . يجب أن يكون هناك شيء
وجد لأنه صار كذلك ، وهو الآن باق ولا يستطيع أبداً
أن يصير إلى ما سبق أن صار إليه . وهذا الشيء يجب أن
يحدث فى تغير ما هو قابل للفناء ، ويواصل وجوده معه ،

ويرحل دون أن يمسى غارقا في محيط الزمن .

٤٥ — إن الجنس الإنساني يقتلع جوهره ، واستمرار بقائه بشق النفس من عدوته الطبيعة . فالعدد الأكبر من الأفراد يضطر أثناء حياته إلى أن يبقى خاضعا لضرورة العمل الشاق . ليمىء لقمة العيش لعدد قليل يفكرون بالنيابة عنهم . فهناك عقول جبارة تضطرها الظروف القاسية إلى أن تكرر أفكارها وجمودها للأرض التي تنتج الغذاء . وكثيراً ما يحدث أنه ، عندما ينتهى عامل من عمله ويكون على وشك أن يجنى - كثمار لجهوده - بقاءه واستمرار عمله — إذا بالزمن يعاديه فيهدم له في لحظة ما بناءه في سنين طويلة بعرق جبينه ، فيجد هذا الفرد المجتهد المفكر نفسه ، معرضا للجوع والشقاء ، وهو لا يستحق ذلك . وكثيراً ما يحدث أيضا طوفان ، أو زوابع أو انفجرات بركانية ، تبعد بلاداً بأسرها وتغنى أعمالا تحمل طابع فكر نابه ، فيفنى الأفراد وتنطوى أعمالهم معهم تحت التراب بفعل يد الموت القاسية . ثم إن الأمراض تنتهى بكثير من الرجال الأفوياء والأطفال إلى المقابر قبل الأوان . فينتهى وجودهم دون أن يكون له ثمرة ودون أن تترتب عليه أية نتيجة . وكذلك الأوبئة التي تنتشر في دول مزدهرة وتترك الأفراد القلائل الذين يتنجون منها محرومين من مساعدة وصحية من هلك من زملائهم ، إن هذه

الأوبئة تفعل ما بوسعها لكي تجعل المقاطعات التي اجتهد الفرد بعمله المتصل لامتلاكها ، تجعلها جرداء — هذا هو حال الدنيا ومن المستحيل أن يستمر هذا الحال إلى ما لا نهاية . إذ أن العمل الذي يحمل طابع العقل ، ويكون قد تمّ لتدعيم قوة الفكر لا يضيع كلية في سياق الزمن .

إن التضحيات التي يقدمها العقل للطبيعة الغاشمة يجب أن تكون قد استرضت حاجة الطبيعة إلى التدمير ، فتحد من قسوتها ؛ يجب ألا تعطى هذه القسوة فرصة معاودة كرثها . يجب أن تكون الاصطدامات التي حدثت قد استنفذت كل ما يوجد من عدم توافق بين الإنسان والطبيعة ، الأمر الذي يتسبب عنه ظهور الانفجارات . إن ما يحدث من زوابع مخربة وزلازل وانفجارات بركانية ما هو إلا صورة لمقاومة المادة الشديدة للتقدم المنتظم المتصل ، الحى ، العاقل ، الذى يضطرها إلى الخضوع له ضد غرائزها الخاصة ، مما يترتب عليه تكون مختلف ميزات الكرة الأرضية . هذه المقاومة ستتضاءل رويداً رويداً وتنتهى بأن تقضى ؛ ولا يوجد فى التقدم المنتظم شيء يمكن أن يرجعها ثانية إلى ما سبق أن كانت عليه وعندما يستقر أمر هذا التكون تهيأ الطبيعة لكن الإنسان ، وتصبح رويداً ، رويداً فى حال يمكن أن نطمئن إلى سيره المنتظم ، وستكون هناك علاقة متعينة بين قوتها والقوة المهيأة للسيطرة عليها ، أى قوة الإنسان . وبقدر توفر هذه

العلاقة ، واستقرار التكرار الملائم للطبيعة ، يتأكد عمل الإنسان
الناجم من مجرد وجوده المستقل عن نواياه ويتأكد تدخله في
الطبيعة ، ويحصل بذلك مبدأ جديد يبعث الحياة في كل مكان ؛
فزراعة الأرض التي تحيى جو الغابات - الحامل المعادى للإنسان -
وتقلل من حدة جو الصحارى ، والمستنقعات : ستنتشر بنظامها
المتنوع في الأجواء بذور حياة وخصوبة جديدة ، وترسل
الشمس أشعتها ، فيكون أثرها أقوى في تلك الأماكن التي يعيش
فيها الأفراد معافة أبدانهم ، مجدين عاملين . ثم تظهر الحاجة إلى
العلم ، ويكون تدخله لاحقاً لاستقرار أمر الزراعة فيقتنظ ظواهر
الطبيعة الثابتة على تغيراتها ، ويبين قوة هذه الطبيعة . وسيتعلم
الإنسان تقدير تطوراتها الممكنة ؛ وعندئذ تتكون طبيعة جديدة
في العقل تلتحم بالطبيعة الحية الفعالة ، وتتبعها خطوة خطوة ،
وكل معرفة يحصل عليها العقل باشتباكه الدامى مع الطبيعة ،
سيحتفظ بها خلال الزمن وستصير أساس معارف جديدة للعقل
العام الذى يقود النوع الإنسانى . وسنستطيع أن نفهم أكثر
وأكثر الطبيعة وندخل في طياتها الباطنة . فتتحقق السيطرة على
هذه الطبيعة ، بدون صعوبة . وستحتفظ بدون اصطدامات
بمكاسبها التي حققتها . ولن تكون هناك ، رويداً رويداً حاجة
إلى أداء عمل أكثر مما يحتاج الجسم إليه لينمو ويتثقف ،
ويكون في صحة جيدة ، وهذا العمل لن يكون عبثاً لأن غاية

الكائن العاقل ليست أن يكون حيواناً .

٤٦ - ولكن ليست الطبيعة وحدها هي التي تخلق ما في الجنس الإنساني من خروج على النظام . ولكن طريقة الإنسان في استعمال الحرية تدفع إلى ذلك أيضاً . فالد أعداء الإنسان هو الإنسان . ففي الصحارى الواسعة ما زالت تتجول حرة جماعات من الهمجيين ، لا تحكمهم القوانين ، يتقاتلون في الصحارى ، وإنه لعيد بالنسبة للبعض أن يقتل بعضهم البعض الآخر ، ثم إذا ما جمعتهم المدينة تحت لواء القوانين ، فإنهم يهاجمون أيضاً بعضهم بعضاً ، وقد اكتسبوا قوة بتجمعهم ، وبالقوانين التي تحكمهم . وعندما تخترق الجيوش الغابات والسهول ، مقاومة التعب والحرمان ، تسير هادئة ، ثم يحدث أن يلجح الأفراد بعضهم بعضاً ، فيكون ذلك إيذاناً ببدء المذبحة . ولدينا مثال آخر : فالأساطيل - مثلاً - التي تمخر عباب البحار ، وقد زودت بأحدث ما توصل إليه العقل الإنساني من اكتشافات تحمل رجالاً ، ركبوا البحر أثناء الزوابع والأمواج العالية ، وغرضهم البحث عن رجال آخرين ، يعيشون منعزلين ، ولا يرحبون بمقابلة غيرهم ، فيقابلونهم ويقتحمون عليهم الأبواب ويعرضون أنفسهم لأكبر الأخطار لإزالة الهم من الوجود . ونجد أيضاً - داخل الدول حيث يبدو الأفراد ، وكأنهم مجتمعون ومتساوون تحت راية القانون - أن الاعتداء والمكر يسود في أغلب الأحيان جو التعامل بين هؤلاء الأفراد ، وذلك

في ظل القانون الواجب احترامه . وهذه حرب مخزية ؛ إذ أنها تحدث في الخفاء ، دون أن تعلن عن نفسها ، ويمتنع ، على الضحايا أن يدافعوا عن أنفسهم أمام اغتصاب حقوقهم ؛ لأنه اغتصاب مستتر ، غير سافر . ثم هناك أفراد يسعدهم أن يعيش العدد الأكبر من مواطنيهم في الجهل والذيلة والبؤس والشقاء ، يسعدهم ، ويكون محبباً إلى نفوسهم أن يقوم في هذه الحال ؛ بل ويعملون على زيادة انغماسهم فيها وذلك لكي يقوم عبيداً لهم إلى الأبد ، وهم يطيحون في الوقت نفسه بكل من تحدته نفسه بأن يحسن من حال هذه الجموع أو يرفع من شأنها . وفي وقتنا هذا ليس في مقدور أحد أن يعرض ، في أي مكان ، مشروعاً لتحسين حال الجموع دون أن تتحرك عوامل الأنانية في نفوس المغرضين ، لتقضي على هذه المحاولات الطيبة وهي في مهدها ، مع أنها لا تحض على تجميع النفوس ضدها ، لمحاربتها . إن أثر الخير أضعف في النفوس من أثر الشر ، لأن الخير بسيط ويرجى لذاته . والشر يجذب إليه الجموع بالوعود البراقة ؛ وكل من يقعون في حباله يتعاركون بصفة مستديمة فيما بينهم ، ولا ينتهون إلى هدنة إلا عندما يطلع عليهم الخير بطلعته المنيرة . ثم من الأخيار من يندفع بنوع من سوء الفهم والزال وعدم الثقة والشعور الخاطئ . بالكرامة إلى محاربة بعضهم بعضاً وفي بعض الأحيان

يتعاركون بقوة أكثر بقدر إيمانهم بمبدأ يعتقدون أنه هو الأفضل، ويستنفذون القوى التي يستطيعون أن يواجهوا بها الشر في العراق فيما بينهم، ومهاجمة كل الآخر بتهمة أنه قد عميت بصيرته فتعجل تقرير أمر ما؛ ولم يعرف كيف ينتظر النجاح الذي يجب أن يتمها له بكل هدوء، أو بأنه لا يعمل شيئاً زرداً منه وجيناً، وأن ناقوس العمل لا يدق، بالنسبة له أبداً، والله وحده هو الذي في مقدوره أن يفصل بين الظالم والمظلوم في هذه المعركة، إذ أن كل فرد يزداد تقديره للشيء الذي ينبهه احتياجه إليه، ويعتقد أن في مقدوره أن يقوم به — هذا الشيء يكون هو الأكثر أهمية في نظره، والذي يجب الاهتمام به أكثر من غيره لإنجازه، وتجيء بعده في المرتبة التالية كل الأمور الأخرى من حيث الأهمية. ويحدث أن يدعو هذا الفرد جميع الأخيار ليساهموا بقواهم معه ويكونون خاضعين له لتحقيق هدفه، فإذا حدث ورفضوا معاونته اتهمهم بالتقصير وخيانة المبدأ العدل، ويفعل بالمثل الآخرون، فيقولون بادعاءات مماثلة لهذه فيما يتعلق به؛ فإذا رفض اتهموه بنفس التهمة؛ وهكذا تتلاشى جميع النوايا الطيبة الإنسانية وتصبح مجهوداً ضائعاً لا يترك وراءه أثراً طيباً أبداً. ويلاحظ أن هذا العالم لن يكون تقدمه، بالرغم من كل هذه المحاولات، أفضل أو أكثر رداة مما كان سيكون عليه؛ فهو يخضع في تقدمه

للآلية العمياء والطبيعة ، وسيتقدم إلى الأبد بنفس الطريقة .

٤٧ — أن يتقدم العالم إلى الأبد دون أن يكون لهذه المحاولات أثر ؟ هذا مالا يقبل بالمرّة إلا إذا كان الوجود الإنساني بأسره ما هو إلا لعبة ، لا غاية لها ولا معنى — فهذه القبائل الهمجية لا تبقى في همجيتها إلى الأبد . فما لا يقبله العقل أن يكون هناك جنس وهب جميع القدرات التي تنتهى به إلى تحقيق الإنسانية التامة ، وتكون غايته ألا ينمى هذه القدرات وألا يتعدى المستوى الذى يكتفى به حيوان مدرب . فغاية هؤلاء الهمجيين هى أن يكونوا أجدادا لأجيال قوية ، تنتظم تحت قانون ، وتشعر بكرامتها . وإلا ما استطعنا أن نفهم الغاية من وجودهم وإمكان هذا الوجود ، فى عالم نظم تنظيمها عقليا . إن القبائل الهمجية تستطيع أن تتمدين . والتاريخ يقدم لنا أمثلة . وأكثر الشعوب تمدينا فى العالم حاليا تنحدر من سلالة الهمج . ولكن هل التمدن نتاج مباشر وطبيعى للمجتمع الإنسانى ؟ أم أنه يجب أن يستمد أصله من التعليم والأمثلة الناشئة من خارج المجتمع ؟ هل من الملائم أن نبحث عن المصدر الأول لكل ثقافة إنسانية ؟ هذا لا يهمنا كثيراً ؛ فالأفراد غير المثقفين فى يومنا هذا سيصلون بالتدريج هم أيضا إلى بغيتهم ، باتباع الطريق الذى سار فيه الهمجيون الأول ليتحققوا بالثقافة وسيكون

عليهم حقاً أن يمشوا بالأخطار والأخطاء التي مرّ بها التمدّن الأول
الذي كان مادياً خالصاً ، والذي تنوء تحت ماديته حتى الآن
الشعوب المتمدّنية ، ولكنهم سيتصلون بهذه الطريقة . بالقدر
الأكبر من الأمور الإنسانية ، وسيصيرون قادرين على المشاركة
في كل تقدم جديد لها .

٤٨ - إنه من غايات نوعنا أن نجتمع في جسم منسجم الأجزاء
وتكون هذه الأجزاء كلها معلومة منا على العموم . فالطبيعة وحتى
ميول ورذائل الناس قد اتجهت منذ البداية نحو هذه الغاية . لقد
قطعنا شوطاً من الطريق ، وبمكثنا أن نقرر بكل تأكيد أن شروط
التطورات المستقبلية الجديدة ، ستتحقق في وقتها وعليها ألا نتوجه
للتاريخ نسأله عما إذا كان الأفراد في مجموعهم قد صاروا على درجة
أعلى من الأخلاقية ! لقد توصلوا إلى درجة كبيرة من حرية
التقدير ، ولكن موقفهم اقتضى في بعض الأحيان ألا يستعملوا
هذه الحرية ، إلا في الشر . وعليها ألا نسأله أيضاً عما إذا كانت
الثقافة الجمالية المركزة في بضع نقاط خاصة . والثقافة العقلية
أيضاً ، كانتا لدى القدامى متفوقة من حيث الكم عما توصل
إليه القوم في الأزمنة الحديثة ! فقد يعرض السائل نفسه
بهذه الأسئلة إلى تلقى إجابة مخزية ؛ إذ سيتبين أنه من الجائز أن

يتقدم النوع الإنساني في العمر ، في هذا المجال الفكرى ، ويتقدم في المعرفة . لسأل هذا التاريخ مثلا : في أى زمن كانت الثقافة السائدة أكثر انتشارا بين الأفراد ، وأعدل توزيعا بينهم ؟ وسنجد بدون شك أنه منذ فجر التاريخ إلى يومنا هذا أخذت المراكز القليلة العدد ، المشعة للثقافة في الاتساع ونال سائر الأفراد — كل بعد الآخر وكذلك الأمم الواحدة تلو الأخرى — قسطا من الثقافة . وأن انتشارها مستمر تحت أعيننا ، وأنها كانت غاية الإنسان الأولى في تطورها اللامتناهى ؛ فإلى أن تتحقق هذه الغاية وإلى أن تنتشر ثقافة كل عصر في كل بقعة أهلة بالسكان ، ويتوصل نوعنا إلى أن يجعل بين أعضائه اتصالات لا نهاية لها ، سيحدث بالضرورة أن تضطر أمة أو قارة إلى انتظار أمة أو قارة أخرى في الطريق المشترك ، وأن تضحي بالزمن لمصلحة الوحدة العامة ، التى هى علة وجودها الوحيدة ؛ فتبدو وكأنها تتوقف بعض الشيء عن التقدم أو حتى تتراجع . وبعد أن تتحقق هذه الغاية الأولى ، وبعد أن تقدم كل الاكتشافات المفيدة التى ظهرت في أى طرف من أطراف الأرض ليعرفها الجميع سترتفع الإنسانية بقوة مشتركة وبدفعة قوية إلى تحقيق تمدن ينقصنا — بالنسبة له — مفاهيم واضحة كاملة .

٤٩ — ثم يحدث داخل هذه التجمعات الغريبة التى وجدت

بمحض الصدفة ، وتسمى : « دولا » ، في لحظة معينة ، بعد فترة وجود هادئة — حيث تضعف المقاومة التي يثيرها ضغط متجدد وحيث يبدأ هياج القوى المختلفة ، يحدث أن تظهر ألوان من الإسراف بحكم استمرار أوضاع على ما هي عليه فترة طويلة وانتشار حالة تسامح وتهاون بين العوام ، مما يجعل الطبقات المسيطرة تتمتع بدون منازع بما حصلت عليه من امتيازات ولا يكون أمامها إلا أن تستغل هذه الامتيازات لتحصل — اغتصابا — على امتيازات جديدة ، وتزداد هذه الاغتصابات جيلا بعد جيل والقوم مدفوعون بنهمهم الذي لا يقف عند حد ، ولن يقولوا أبداً : كفى او عندما يصل الضغط إلى منتهاه ، وتصبح الحالة بصفة قاطعة غير قابلة للتحمل ؛ يرد الفشل للضغط عليهم القوة التي لم تستطع أن تعطيها لهم شجاعتهم المقضى عليها منذ قرون ؛ وعندئذ لن يسمحوا بوجود أى فرد بينهم يتعدى حدوده . ولا يكون مثلهم جميعا ، ولكي يقوا أنفسهم بطش بعضهم بعضا ، ولكي يتقوا ضغطا جديدا سيفرضون على الجميع نفس الالتزامات ، وسيوقعون على اتفاقات حيث يرجع أثر قرارات كل فرد على نفسه وليس على تابع له لانه آلامه . ولا يؤثر فيه مصيره . وبفضل هذه الاتفاقات ، لن يستطيع أحد أن يفكر في تجاوز ما هو مسموح له به ، بل يجب أن يخشى كل فرد أن يقع في هذه الشبهة . هذه الاتفاقات تستحق وحدها اسم : تشريع ، على

خلاف الاتفاقات التي كان يبرمها الأسياد النبلاء مع عبيدهم والتي كان يطلق عليها لفظ : قوانين ، ولو أنها لم تقم على مبدأ المساواة ، هذا التشريع سيكون بالضرورة عادلاً وتتكون دولة حقيقية ، حيث يكون كل واحد بحكم احتياجه إلى تحقيق الأمن لنفسه مضطراً إلى أن يراعى أمن الآخرين جميعاً بدون استثناء ، فهو يخضع لتنظيم ترد فيه كل خسارة يريد أن يلحقها بالغير إلى نفسه .

٥٠ - وإقامة هذه الدولة الحقيقية المتحدة ، وتدعيم السلام الداخلي فيها ، يجعلان الحرب الخارجية مستحيلة ، على الأقل مع دول حقيقية مماثلة لها . وسيكون من مصلحتها الخاصة ألا تترك فكرة إمكان وقوع الظلم ، والسرقة واغتصاب الحقوق تتسرب إلى أذهان مواطنيها ، وذلك لكي تبعد عنهم إمكان تحقيق أية فائدة غير تلك التي تحصل باجتهادهم ، وبعمالهم في حدود القانون . فكل دولة يجب أن يكون الأمر فيها بحيث يمنع منعاً باتاً المساس بحقوق مواطني دولة مجاورة . فيعاقب فاعل هذا الأمر ، كما لو كان قد أوقع الظلم على أحد رعايا الدولة نفسها . هذا القانون الخاص بأمن الجار ، قانون ضروري لكل دولة تحب العدل . وبهذه الطريقة يمنع إمكان قيام شكوى تعطى فرصة للدفاع المشروع عن النفس بين الشعوب ؛ إذ أن مثل هذه الدول لا تشتبك بعضها مع بعض إلا بسبب المساس برعاياها . فلا تتأزم فيها الأمور بناء

على مواقف مباشرة بين الدولتين كدولتين ؛ فالقاعدة العامة أنه لا يوجد بين دولتين إلا صلات بين أفراد رعاياهما ، ولا يمكن أن تمس دولة إلا في شخص أحد رعاياها ؟ ولذلك إذا لمس أحد رعايا هذه الدولة ، فهذا الظلم يمكن أن يرفع في التوت واللحظة ، والدولة التي مست تتقبل الامتراضاء وتنتهى المشكلة .

ولن يكون بين رعايا كل دولة من هذه الدول تسابق على كسب حقوق أو تضارب في المصالح ، إذ ليس لأى فرد حق التدخل في الأمور الداخلية لدولة أجنبية . ولن تجد فرداً يحدثه ضميره أبداً بالإتيان بمثل هذا الأمر . طالما أنه لن يجنى أى فائدة شخصية من ذلك . ويستحيل والأمر كذلك أن تقرر دولة دخول حرب مع دولة مجاورة بدافع الرغبة في نهب هذه الدولة . فحيث يكون الجميع متساوون تكون الغنيمة حق للجميع ؛ إذ يوزع كل شيء بالتساوى بين الجميع بحيث يتعذر أن يعرض نصيب كل فرد ما أصابه من خراب وتعب تسببا له بعد الحرب ؛ فبعثات النهب والسلب لن تكون ممكنة وسائغة ، إلا حيث توزع الغنيمة بين العدد القليل من المغتصبين ؛ فقلة عدد المغتصبين يبرر قيام النهب ، ويترتب عادة على ذلك أن المضايقات والخسارة تكون من نصيب العبيد .

غير أنه إذا كانت هذه الدول لا تخشى ويلات الحرب

من دول مثلها ، فهي تنتظر ذلك من الهمج والبرابرة الذين يدفعهم عدم مقدرتهم على العمل وتنمية ثروتهم إلى النهب ، كما أن ذلك جائز الوقوع من قبل شعوب تستعبد لها الأسياد ويرسلون أفرادها للغزو ليحصلوا على غنائم لن يكون لهؤلاء الأفراد أو العبيد فيها نصيب ، وستحاول كل دولة أن تقف أمام هذه الشعوب الهمجية لتتغلب عليها وهي في العادة أقوى منها — أما الشعوب المستعبدة . فيجب أن تتسكتل الدول الحرة ضدها ، إذ أنها على خلاف الشعوب الهمجية على درجة من النظام قد تجعلها أقوى من كل دولة حرة على حدة . ثم يجب أن تتسكتل هذه الدول جميعاً بعد ذلك ، لتدخل الشعوب الهمجية في غمار حياة التمدن ، ولتخرج الشعوب المستعبدة من عبوديتها وتضمها إلى رحاب الحرية . والعزة والكرامة ؛ فتضمن بإدخال هذه الشعوب المتخلفة ضمن نطاق المدنية المنظمة سلامة حدودها ويكسب العالم أعضاء جدداً سيعملون بدورهم على نشر مبادئ العيش الكريم لدى شعوب أخرى متخلفة ، وسيغزو بذلك السلام بقاع العالم رويداً رويداً .

٥١ — الحقيقة أن إقامة دستور داخلي عادل وتقوية السلام بين الأفراد سيقترن عليها بالضرورة أن تقوم الصلات بين شعب وشعب على أساس من العدل فيعم السلام بين الدول . وهذا الذي يحدث للشعوب المتخلفة من دخول في التمدن وتحرر من العبودية

نتيجة ضرورية للضغط المستديم المتزايد من قبل الطبقة الحاكمة على الطبقة المحكومة، حتى اللحظة التي يصبح فيها الموقف غير محتمل . ويقع الأمر على نحو ما شرحنا ، وأساس هذا الانقلاب هو ميول الشعوب العنيفة واندفاع الطبقات المضغوطة وعندئذ يمكننا أن نقول: إن هذه المشاعر والميول قد حققت أمراً محموداً .

٥٢ - هذه الدولة هي الوحيدة ، الحقيقية . وفيها ستختفي كلية كل محاولة للشر ؛ بل ولن تكون هناك حتى مجرد محاولة الإتيان بفعل سيء ، وسيفهم الإنسان - بقدر المستطاع - أنه يجب أن يوجه إرادته نحو الخير .

٥٣ - لا يوجد إنسان يحب الشر في ذاته ، وإنما يحبه لما يجنيه من ورائه من منافع . وفي بعض الأحيان لما يترتب عليه من ملذات مما قد يساعد على بقاء الموقف على ما هو عليه من عدم الخيرية . ويتعذر تحقيق أي إصلاح ، طالما أن الشر هو الذي يستحكم في نفوس الأفراد ؛ ولكن التنظيم الاجتماعي الذي يجب أن يكون ، والذي يقتضيه العقل ويجد المفكر نفسه يصفه بسهولة ويسر ، ولو أنه لم يقع عليه بعد ، في أي مكان خارج عقله ، والذي سيتحقق بالضرورة لدى الشعب الذي سيعمل بعقله على تحرير نفسه ، في مثل هذا التنظيم لم يعد يترتب على الشر أية منفعة ؛ بل ستكون له مضار أكيدة ، ونرى

الإنانية حرصاً منها على نفسها ، تمنع نفسها من الإتيان بأفعال غير عادلة . وبفضل هذا التنظيم السليم ، سيمتنع كل استغلال غير مشروع ، وكل اعتداء ظالم على حقوق الغير ، ليس هذا فقط ، بل وسيترب على الإتيان بمثل هذه الأعمال ضرر على الذى يقوم بها ؛ فالأذى الذى كان يريد أن يوقعه على غيره سيقع عليه . لقد انتهى الوقت الذى يستطيع فيه أن يوقع الضرر بغيره دون أن يناله منه شيء ؛ فقد أصبح ذلك متعذراً في دولته وخارج دولته أى في العالم بأسره . ومن هنا يتعذر تصور أن يقرر فرد فعل الشر لمجرد فعل الشر ، ودون أن يرجع عليه مثل هذا الفعل بفائدة فهو يعلم أنه لم يصبح في مقدوره أن يفعله دون أن يجلب له الضرر . لقد أصبح من المستحيل استعمال الحرية لفعل الشر . لقد أصبح من الضروري أن يقرر الفرد الآتى : إما أن يتنازل كلية عن حريته ويصبح جزءاً سلبياً في المجموع الآلى ، وإما أن يستعمل هذه الحرية في الخير ؛ فإذا ما هيأنا له المجال على هذا النحو سينتشر الخير . وما إن تختفى الإنانية التى تجعل الأفراد ينقسمون على أنفسهم ، ويستعملون قواهم في محاربة بعضهم بعضاً ، حتى يصبح في مقدور هؤلاء الأفراد توجيه قواهم مجتمعة ضد عدوهم المشترك الأوحى الذى يوجد دائماً أمامهم وهو الطبيعة المعادية لهمجية . إنهم يتحدون بالضرورة وقد تركوا الانقسام على أنفسهم لمآرب

شخصية ، يتحدون لتحقيق غاية وحيدة مشتركة ، ويكونون
جسما تحييه نفس الروح ، ونفس عاطفة الحب ؛ لقد استنع أن يكون
في أمر إيقاع الضرر أية فائدة شخصية ، فالضرر الذي يمس فردا
يمس الجميع ويشعر به كل عضو في المجتمع ويتألم له ، ويعمل
على التقارب لإبعاد الضرر ، وينتهي النشاط بحيث يصبح كل تقدم
يحققه الفرد قد اشتركت فيه الطبيعة جمعا لخير المجموع . فهذا
النظام الذي تتضام فيه ذات الفرد أمام صالح المجموع ؛ بل
وتتقدم تقريبا . يجعل كل فرد يحب أخاه كما يحب نفسه .
كجزء من هذا الكل الذي يبقى له لحييه ومحبه ، والذي يشعر
أنه هو نفسه ما هو إلا عنصر بسيط ، لا يكسب ولا يخسر
إلا مع هذا الكل ؛ ويختفي العراك بين الخير والشر ؛ لأنه لم يعد
يوجد شر ، حتى العراك بين الأخيار ، فيما يتعلق بأمر الخير
يختفي بما أنهم أصبحوا يحبون الخير لذاته ، ويهتمون بشيء
واحد فقط وهو : أن يتحقق الخير ويظهر الحق ، ويتم الفعل
النافع ، وعندئذ يكون كل فرد مستعدا لأن يضم قوته إلى قوة
جاره ؛ بل ويجعلها تخضع لقوة هذا الجار . وكل من يعمل على
تحقيق ذلك سيجد العون من الجميع وسيسعد بذلك كل السعادة .

٥٤ — هذا هو الهدف من حياتنا على هذه الأرض ؟ إن العقل
هو الذي يشير إلينا بهذا الهدف ويضمن لنا تحقيقه الذي لا بد وأن

يكون . ونحن نتابع هذا الهدف لا مجرد الرغبة في تمرين قوانا على الإيمان بعمل عظيم ؛ ولكن لأن هذا الهدف يقع على الرغم منا ، ولا نستطيع إلا أن نعترف بواقعيته . إنه هدف يوجب نفسه ؛ لأنه يجب أن يصير حقيقة ، ويكون في إمكاننا أن نصل إليه في أية لحظة ، بصفة أكيدة ، تماما ، كما هو في إمكاننا أن تبين وجود العالم المحسوس والنوع الإنساني الذي يتعقل في الزمان . ولا نستطيع أن نتصور النوع الإنساني بعيداً عن هذا الهدف ، لأنه يتعذر أن نتمثل شيئاً جدياً قابلاً للتعقل بدونه ؛ بل يمكننا أن نقول : إن هذا الهدف وحده هو الذي يجعل وجود النوع الإنساني متعقلاً ، إذا كنا لا نريد أن تتحول الحياة الإنسانية إلى مسرحية تسيرها قوة شريرة تكون قد انغrust في قلوب الأفراد لتبرز ما في نفوسهم من ميل نحو هدف لا يضع نهاية للأوضاع ، بحيث تكون النتيجة شبه تلاعب بالجهود التي ستبذل باستمرار من قبل الأفراد ليسكوا . بما سيفات منهم دائماً ويرون أنه هو الذي يخلق صفة الجدية على تمثيلية الحياة ، وإذا كنا أيضاً لا نريد أن يلفظ الحكيم الحياة ؛ لأنه سيرى بسرعة وبوضوح عدم جديتها وسيتأذى من متابعة دراستها وتبين كنهها ، لأن اللحظة التي سيتنبه فيها فكره ستجعله يسقط اهتمامه بالحياة ويلفظها . فالوصول إلى هذا الهدف إذاً ممكن بل ضروري ؛ آه ! إن هذا الهدف يمكن أن نصل إليه في الحياة

بالحياة ، لأن العقل يأمرني أن أعيش ؛ فهذا الهدف يمكن أن
أصل إليه لأننى موجود .

المسألة الثالثة :

٥٥ - ولكن عندما يتحقق هذا الهدف وتعيش فيه
الإنسانية ، ماذا ستفعل هذه الإنسانية بعد ذلك ؟ فهذه الدولة
التي تحققت هى أفضل دولة يمكن أن تكون فوق هذه الأرض .
والجيل الذى كان له السبق فى تحقيقها ، لم يعد فى مقدوره إلا أن
يعمل جهده لإبقائها ، والتمسك بما تحقق فيها . ثم يموت ويترك
وراءه سلالة تفعل ما فعل ، أى أن تتمسك بما تم تحقيقه ، ثم
تموت وتترك لسلالة أخرى الأمور وهكذا . وان يفعل أحد
شيئا جديدا . وستتوقف الإنسانية عند هذا الحد . فالحياة على
هذه الأرض لها معالم محددة ، متعينة ، لا يمكن ، متى تحققت أن
تكون هناك فرصة لما هو أفضل منها ، بحيث لا يمكن أن تكون
حياة الدنيا ، غاية الإنسان القصورى ؛ إذ أنه بطبيعته لا يرضى
بما هو جامد وغير قابل للتقدم . وقد توصل بمجهوده إلى تحقيق
هذه الحالة الثانية ، مما يترتب عليه ، أن يكون تمثلا الطويل للأجيال
الغابرة ، كوسيلة لتحقيق الأجيال الحاضرة ، يجعلها تتساءل
بقلق : لماذا وجدت هذه الأجيال الحاضرة ؟ إنه منذ اللحظة
التي يوجد فيها جيل على هذه الأرض لا يمكن أن يكون

وجوده مضاداً لمقتضيات العقل ؛ بل إنه موجود تحقيقاً لهذه
المقتضيات . ولكن ما حقيقة هذه المقتضيات ؟ لماذا وجد هذا
الجميل ؟ لماذا لم يبق في العدم ؟ إن العقل ليس من أجل الوجود ؛
بل على العكس الوجود هو الذي من أجل العقل . فالوجود الذي
لا يرضى العقل ويعطى حلاً لأسئلته جميعها ليس وجوداً حقيقياً .

٥٦ - ثم الأفعال التي ، تأتمر بصوت الضمير ، بهذا الصوت
الذي في ، والذي لا يقبل أي مجادلة ، ويقتضى طاعته العمياء له .
هل هذه الأفعال حقاً ، وسائل كافية لتحقيق غاية الإنسانية على
هذه الأرض ؟ عما لا يقبل الجدل أنه ليس في مقدوري إلا أن
أتبين لها هذه الغاية . وألا أنتظر أن تكون لها غاية أخرى .
ولكن هل يعقب نيتي هذه تحقق ما أريد تحقيقه ؟ هل يكفي أن
نريد ما هو أفضل ، لكي يصير حقيقة واقعة ؟ أه ! إن العدد
الأكبر من النوايا الطيبة ، ليس له أثر ملموس في هذه الدنيا ؛
لظهور نوايا أخرى معارضة لها فشكلها ما يحدث أن تبرز أحط
ميل الرجال : رذائلهم وفتائلهم ، ويكون لها أثر أقوى وأوضح
من جهود رجل شريف لا يريد أن يحقق الخير عن طريق اقتراف الشر .

ومعنى هذا ، أن الخير الأكبر في هذه الدنيا ينمو ويزدهر
دون أن يكون لفضائل البشر ورذائلهم أي دخل ، فهو ينمو
ويزدهر بفضل قوانينه الخاصة وبفضل قوة غير مرئية وبجوهلة ،

وهو في ذلك كالأجسام السيارية التي تجري في أفلاكها مستقلة
عن جميع جهود بني الإنسان هذه القوة تبدو ، وكأنها تجرف
معها ، في خططها العليا جميع نوايا الأفراد ، الخيرة والشريرة ،
وتجعل ما قام به الأفراد لتحقيق غايات أخرى ، يسهم بدون أية
مقاومة في تحقيق غايتها الخاصة بها .

٥٧ - وحتى إذا كان من المستطاع أن يكون تحقيق هذا الهدف
الأرضي سبب وجودنا ، وأنه لم يعد أمام الفسك مشكلة يحلها ،
فإنه سيبقى أن هذا الهدف ، لن يكون هدفنا ، ولكن هدف هذه
القوة المجهولة بحيث لا يمكن أن نعلم في أية لحظة من اللحظات
ما يمكن أن يساعد على تحقيق هذا الهدف . ولا يبقى أمامنا إلا أن
نقدم أفعالنا لهذه القوة ، كإداة لها ، تاركين لها عناية استعمالها
على أفضل وجه يمكن أن ينتهي بها إلى تحقيق هدفها . وإذا
كان الأمر كذلك فمن الحكمة ألا نتعب أنفسنا في أشياء لا تعيننا ،
ونعيش بذلك حسب وحي اللحظة دون هدف يوجه أفعالنا ،
وسنتهي إلى أن نركن بهدوء إلى هذه القوة ، ويصبح بذلك قانوننا
الأخلاقي الداخلي خاويًا من أي معنى ، وبلا فائدة ، وغير صالح
بصفته نهائية لكائن لديه قوة تدفعه إلى الأمام وله هدف رفيع .
ولكني نتفق مع أنفسنا ، سنضطر إلى رفض الطاعة لصوت
ضميرنا ، أي أن نحذف هذا الصوت ، لأنه لن يكون فينا
إلا كحلم بلا معنى ويستحيل تحقيقه .

٥٨ - ولكن لا ، ان أرفض طاعته ، فطالما أنى أعيش
وأنى موجود فساطيعه لمجرد أنه يأمرنى ولتكن الأولوية ، لهذا
التقرير وليتغلب على كل ما فى روحى ، وليكن كقاعدة لكل
شئ دون أن يعتمد على شئ أو يتبع شيئاً ، وليكن المبدأ الباطنى
لحياتى الروحية كلها !

٥٩ - ولكن بصفتى كائن عاقل ، يحدد تقريرى هدفاً ،
فإن أستطيع أن أتصرف بدون هدف ، ولكى أستطيع أن أعتبر
هذه الطاعة ، معقولة ، ولكى تكون هذه الطاعة مفروضة على
بأمر من قبل العقل الذى يكون ماهيتى ، وبحيث لا تكون حلماً
من إنتاجى الخاص ، أو من إنتاج أى مصدر أجنبى عنى ، يجب
أن يكون لهذه الطاعة نتيجة ما ، وتستعمل فى شئ ما ، فهى لا تسهم
فى تحقيق غاية العالم الأرضى ؛ فيجب أن يكون هناك عالم يعلو
على العالم الأرضى ، تسهم فى تحقيق هدفه .

٦٠ - إن السحب التى كاذب تحجب نظرى تنقشع رويداً
رويداً ، إتنى مزود الآن بعضو جديد ، وبالعالم جديد يقوم أمامى :
إنه يقوم لى فقط ، بفضل أمر العقل ، ولا يتصل فى ذهنى
إلا بهذا الأمر .

هذا العالم - وأنا مضطر بحكم محدوديتى أن أطلق عليه
هذه التسمية - لا أفهمه إلا من حيث الهدف . ولأجل الهدف .
الذى يجب أن يكون لطاعتى ولا يرجد بصفة قاطعة هدف آخر

غير هذا الهدف الضروري الذي يضيفه عقلي على الأمر . وهذا
لقانون من قوانين عقلي .

٦١ - فإذا ما وضعنا كل شيء جانبا ، ولم نهتم إلا بهنا الذي
سأذكره ، وهو : كيف أستطيع أن أصدق أن هذا القانون له
قيمه بالنسبة للعالم المحسوس وأن الهدف الكلي للطاعة التي
يقتضيها هذا القانون ، يوجد فيه متضمنا ؟ والحقيقة أن الشيء
الوحيد الذي يهمنا في هذه الطاعة ليس بسبب ، وليست له آثار .
ونحن نتمثل العالم المحسوس كتسلسل من العلل والمعلولات المادية ،
يرتبط فيها ما ينتج بما سبق أن نتج ، فنحن لا نهتم في هذا العالم
بالمرة ، لا بالطريقة ، ولا بالنوايا ، ولا باستعدادات الروح
التي تصاحب واقعة ما ، ولكن فقط بالواقعة نفسها .

٦٢ - وإذا كان وجودنا بخلافه ، ليس له هدف آخر غير
إنتاج عرض زائل من الأعراض الملوثة على هذه الأرض . فمعنى
هذا أننا قد رضينا بآلية تعين أفعالنا الخارجية . ولن نكون إلا
مجرد عجالات محكمة الوضع في هذه الآلة . وعندئذ ستكون الحرية
بلا فائدة ، بل ولن تكون مرغوب فيها وسيكون الأمر بالمثل
بالنسبة للإرادة الخيرة . وسيفسد نظام العالم ولن يتجه نحو غايته
إلا بمجهود ضائع وطرق ملتوية . يا إلهي ! يا سيد العالمين وخالق
الكون ! لماذا وهبتنا هذه الحرية التي تقتضي القيام بمجهود من قبلنا

لا تتفق ونظام تدبيرك للكون ؟ كان من الأفضل أن تحررنا منها ، بحيث نكون مضطرين إلى أن نتصرف كما يجب أن نكون عليه في حدود تدبيرك ! وستصل هكذا إلى تحقيق ما تدبره بأقصر الطرق . وسيقول لك هذا أقل مخلوقاتك على هذه الأرض — ولكننى حر . ولا يمكن أن يتقيد هدفى بمثل هذه العلاقة ، أى علاقة السببية أو العلية . حيث تكون الحرية بلا فائدة . وبلا هدف ، يجب أن أكون حراً . إن ما يكون قيمتنا الحقيقية ليس الفعل الذى ينفذ بطريقة آلية . ولكن ذلك الذى يتعين بالحرية ، يتعين حياً فى الأمر وليس لهدف آخر : فهذا ما يقوله لنا الصوت الداخلى للضمير ؛ إذ أن الرباط الذى يربطنى به رباط عقول حية . وقانون العقل يتعالى على الآلية الميتة . ولا يتجه إلا إلى ما يعيش ويعمل من ذاته . هذه هى الطاعة التى يقتضيها . وهذه الطاعة لا يمكن أن تكون غير مجدية .

٦٣ — وهكذا يتضح العالم الآخر أمامى ، ويتمثل قانونه الأساسى بوضوح أكثر وأتم أمام بصيرتى . ففى هذا العالم تكون الإرادة من حيث أنها إرادة وهى ما زالت مخبأة فى ركن مظلم من روحى عن أعين البشر ، الحلقة الأولى فى سلسلة آثار يحق لها أن تعم عالم الأرواح الغير مرئى بأسره ، تماماً كالفعل فى العالم المادى ، الذى هو الحلقة الأولى فى سلسلة الماديات ويحق له أن يعم النسق المادى . فالإرادة هى العامل الفعال الحى فى العالم الروحى تماماً كالفعل

الذى هو العاقل الفعال الحى فى العالم المادى ؛ وهكذا أجد نفسى بين عالمين متقابلين : أحدهما مرئى ، وهو عالم الفعل ، والآخر غير مرئى ، ولا يفهم فى ذاته ، وهو عالم الإرادة ، وإنى لأعتبر نفسى إحدى القوى الأولية بالنسبة لهذين العالمين . وإرادتى هى التى تحيط بهما سوياً . إن هذه الإرادة ، بذاتها ومن أجل ذاتها عنصر من عناصر العالم الروحى . وعندما أعينها أعينها بتقرير ما ، ويتغير شىء ما فى هذا العالم ، وينتشر أثر فعلى فى الكل الموجود ويولد شيئاً جديداً ، باقياً ، يصبح موجوداً ، وإرادتى تظهر فى فعل مادى . وهذا الفعل يمت إلى العالم المادى ، حيث يحقق ما فى مقدوره أن يحققه .

٦٤ — إنى لا أحتاج إلى أن أنتزع من عالمى الأرضى لى أستطيع التوصل إلى العالم الآخر ، فأنا فيه ، أى أعيش فيه منذ الآن بنفس الواقعية التى أعيش بها فى العالم الأرضى . إنه منذ هذه اللحظة سئدى الأوجد القوى الذى يعيننى على الصمود أمام أحداث الحياة ، فهذه الحياة الأخرى التى أصبحت أمتلكها ، وتبينت أنها لى منذ زمن بعيد هى التى تدفعنى إلى أن أواصل حياتى . إن ما نسميه بالسما لا يوجد فقط وراء القبر ، بل تقع عليه فى هذه الحياة . فطبيعتنا ، فى هذه الحياة الدنيا محاطة به من كل جانب ، ويشع نوره فى كل قلب نرى : وإرادتى لى ؛ بل إنها الشىء الوحيد الذى لى كلية ، ولا يخص أحداً غيرى وبفضل هذه الإرادة ، أعتبر نفسى منذ الآن مواطناً فى مملكة الحرية ، فى المملكة التى يكون فيها العقل نشيطاً فى ذاته ، فأى تعين من تعينات هذه الإرادة —

وهى الشئ الوحيد الذى يتيح لى فرصة الخلاص من الحياة الدنيا
والدخول فى هذه المملكة — يلائم نظام هذه المملكة ؟ هذا
ما يقوله لى فى كل لحظة ضميرى ، الذى يربطنى بصفة مستديمة
بهذا العالم ويشدنى إليه . وإنه ليخصنى فقط أنا وحدى أن أعطى
لنفسى هدفى المفطور فى ، ثم أشكل نفسى بعد ذلك بنفسى من أجل
هذا العالم ، الذى أعمل فيه ، وأشكل نفسى كعضو فيه بما يتفق
وما يقتضيه ، ففيه وفيه فقط ، وبدون تردد أو تشكك أستطيع أن
أتابع هدفى حسب قاعدة ثابتة ، وإننى لمتأكد من النجاح ، فلا توجد فيه
أى قوة غريبة عنى تعترض إرادتى — فإذا كانت إرادتى —
بشرط أن تكون فعلاً إرادة كما يجب أن تكون — تتحول فى العالم
الحسى إلى فعل ، فهذا يرجع إلى القانون الذى ينظم هذا العالم
الحسى ، فأنا لم أرد الفعل كما أردت الإرادة . فهى وحدها التى
تكون بكليتها وبصفة خالصة من عمل ، أى أنها هى الشئ الوحيد
الذى يخرج منى وحدى . ولا تحتاج الإرادة إلى فعل خاص
من جهتى لربطها بالفعل الذى حدث . إنها مرتبطة به بذاتها ،
حسب قانون العالم الثانى ، الذى تربطنى به ، وفيه تكون هذه
الإرادة ، كما كان الأمر بالنسبة للعالم الأول : قوة أولية .
— فإذا رأيت ، فى هذه الإرادة التى تجىء إلى من الضمير ،
الفعل ، كعلة فعالة فى العالم المادى ، فسأكون مضطراً ، فى
الحقيقة إلى اعتباره ، وسيلة تحقيق الهدف الأرضى للإنسانية .

ولن أحتاج بالمرّة إلى أن أكوّن لنفسى فكرة شاملة عن سير
أُمور العالم عامّة لأقرر ما يجب علىّ فعله . بل على العكس ،
فمذه الأفعال المتعينة التى يأمرنى بها ضميرى ، تبدو لى بالضبط ،
كالأفعال الوحيدة ، التى - فى ظرى - تستطيع أن تعاوّننى على تحقيق
هذا الهدف ، وإذا كان يبدو لى ، وقد تمّ الفعل ، أنه لم يقربنى من
الغاية ، بل إنه أبعدنى عنها ، فلا يصح أن أتأسف على القيام به ،
وأتحاذل أمام الفشل الحاصل ، بما أنه عندما قمت به ، لم أفعل إلا طاعة
ضميرى . ومهما كانت النتائج التى تترتب عليه فى هذا العالم ، فلا
يمكن أن ينتج منه إلا الخير للعالم الثانى . وعندما يبدو الفعل
بلا فائدة لتحقيق هدف هذا العالم ، يأمرنى ضميرى بأن أقوم به
ثانية ، من أجل هذا العالم وبطريقة أكثر ملاءمة له ، وإذا
بدا أنه قد عاق تحقيق الهدف ، فيجب العمل على إزالة كل
علا يلائمه . لإبادة ما يتعارض مع ظهور النتيجة الطيبة .
وإذا حدث وكانت النتائج المترتبة على هذا الفعل الجديد ، فى
العالم المحسوس ، لا تبدو لى مع كل أكثر ملاءمة ، من تلك
التي ترتبت على الفعل الأول . فإن يمنعنى هذا من أن أحتفظ
بكل هدوئى واطمئنائى فيما يخص العالم الغير مرئى . أما
بالنسبة للعالم المادى ، فإنه يحتاج إلى أن أعمل على تحسينه
بنشاط جديد ، ومهما دلت المظاهر على أننى لم أتقدم بالخير
قيد شعرة ، خلال حياتى فى هذه الدنيا ، فليس لى الحق فى أن

أتخاذل ؛ إذ يجب أن أقول لنفسي بعد كل فشل يحدث لي : أن محاولتي القادمة ستكون أكثر توفيقاً . وباختصار فإذا كنت أعمل على تحقيق غاية أرضية ؛ فلست أعمل من أجلها لا غير ؛ لأنني لا أعتبرها هدفي الأقصى . بل إن هدفي الحقيقي هو الطاعة لهذا القانون الذي يبدو لي في العالم الحالي لتحقيق الهدف . وسأستطيع أن أتنازل عن هذا الهدف ، إذا كنت أستطيع أن أرفض الطاعة للقانون ، أو أيضاً ، إذا كنت أستطيع خلال هذه الحياة أن أرى فيها شيئاً آخر غير الأمر بأن أشارك بموقف في تحقيق هذه الغاية ؛ فالتنازل يجوز بالفعل في حياة أخرى ، حيث يضع لي الأمر هدفاً آخر من المستحيل أن يفهم على هذه الأرض . ويجب أن أريد تحقيق الهدف في هذه الحياة . لأنه يجب أن أحققه . وليسهم الفعل الذي ينتج من هذه الإرادة المطابقة للقانون ، في تحقيق الغاية الأرضية ، أم لا ، فهذا أمر لا يخصني ، فإنني لست مسئولاً إلا عن الإرادة الطيبة . فتحقيق الهدف هو الذي وحده يهمني ، أما بالنسبة للفعل فبعد القيام به ، أستطيع إما أن إسقطه وإما أن أكرره أو أحسنه . فأنا لا أعمل منذ الآن ، بحسب ماهيتي التي تخصني وغايتي القريبة مني ، إلا للعالم الروحي ، وللنشاط الذي أبسطه فيه ؛ فهو الشيء الوحيد الذي أكون متأكداً منه . وإذا كنت أعمل للعالم الحسي فذلك بسبب

الآخرين ؛ لآتى لا أستطيع أن أفعل شيئاً بالمرّة للعالم الآخر دون أن أريد أن أعمل لهذا العالم .

٦٥ — أريد أن أستقر وأبقى فى هذا التمثل الجديد لهدفى — وليس من المستطاع أن تفكر أن الحياة الحالية هى الهدف من وجودى ووجود الإنسانية على العموم . فىوجد فى شيء ومطلوب منى شيء ليس له أى تطبيق فى هذه الحياة ، وليس له هدف فيها ؛ فيجب على الإنسان إذا أن يكون له هدف فيها وراء هذه الحياة ؛ فالحياة الحالية المفروضة عليه ليس فى مقدورها أن تحقق له نمو العقل ؛ من حيث أنها إذا ما أوقظت تأمرنا بالمحافظة على هذه الحياة ، والعمل بكل قواها على تحقيق الهدف الأعلى لنا ؛ فإذا كنا نريد ألا تكون هذه الحياة فى مجموعها غير مجدية وفارغة ؛ فيجب على الأقل أن ترجع إلى حياة مستقبلية كما لو كانت وسيلة إلى هدف ؛ ولا يوجد فى هذه الحياة . فيها عدا الإرادة الطيبة ، شيء له آثار على هذه الأرض ، ولا شيء يستطيع بالتالى أن يربطها بحياة مستقبلية غير هذه الإرادة الطيبة التى لا تنتج شيئاً لهذا العالم فى ذاته ، بل هى وسيلة نستطيع عن طريقها أن نعمل من أجل حياة أخرى ، وللهدف القريب الذى لن يحدد لنا إلا فى تلك الحياة الأخرى . إننا نستطيع عن طريق المكاسب الغير مرئية لهذه الإرادة أن نحصل فى الحياة الأخرى على موقف ، ننتقل منه إلى تقدم جديد .

٦٦ — إننا نعلم فى هذه الحياة الدنيا أن الإرادة يجب أن

يكون لها آثار في ذاتها ، ومن أجل ذاتها وبذاتها ؛ لأن الطبيعة لا يمكن أن تأمر بشيء ليس له هدف ولكن ما هي هذه الآثار؟ كيف يكون من المستطاع أن مجرد إرادة يكون في مقدورها أن تفعل شيئاً ما؟ إنه ليس في مقدورنا أن نفكر في شيء فيما يتعلق بهذا الموضوع ، طالما أننا باقون في هذا العالم المادي ، وإنه لمن الحكمة أن نمتنع عن البحث في أمر تقبين مقدما فشلنا في الوصول إلى نتيجة فيما يتعلق به ، وفيما يتعلق بطبيعة هذه الآثار ؛ فحياتنا الحاضرة ، ليست إذن بالنسبة للحياة المستقبلية إلا فعل إيمان . وسنملك هذه الآثار في حياتنا المقبلة ؛ لأن كل نشاطا سيبدأ من هذه الحياة وسينتجه إليها . وهذه الحياة الأخرى ستكون إذا بالنسبة لآثار إرادتنا في الحياة الحاضرة ، حياة تأمل . وسيكون لنا أيضاً في تلك الحياة الأخرى ، هدف قريب ، تماماً كما أنه لدينا هدف قريب في هذه الحياة الحاضرة ، لأنه يجب علينا أن نستمر في نشاطنا . ولكننا سنبقى كائنات متناهية . وبالنسبة للكائنات المتناهية سيكون كل نشاط متعيناً . والفعل المتعين له هدف متعين . وتوجد علاقة بين هدف هذه الحياة الحاضرة والعالم الموجود ، وبين هذا الهدف والنظام الملائم لهذا العالم حسب العمل الذي نكلف به والثقافة المتحققة فينا ، والشعور الطيب السائد بين البشر وقوانا الحسية . الخاصة بنا . وستوجد في الحياة المستقبلية ، نفس الصلة بين هذه الحياة المستقبلية ، وما سيقترن على

إرادتنا في الحياة الحاضرة . إن الحياة الحاضرة هي بداية وجودنا ،
وتهب لنا وسائل للعمل ، ومجالاً متيناً ملائماً لهذا العمل . والحياة
المستقبلية تكمل هذا الوجود . ويجب بالنسبة لها أن نجد نقطة بدء
ووجهة نظر متعینتين .

٦٧ - والآن لم تعد تبدو الحياة الحاضرة حياة بدون فائدة
وبلا جدوى . وهي ليست معطاة لنا إلا لكي نحصل بها على أساس
قوى حياة مستقبلية . وإنها لترتبط بوجودنا الأبدى بحكم كونها أساساً
له فقط . ومن الجائز جداً أن يكون هدف تلك الحياة الثانية القريب ،
كهدف الحياة الحالية . ولا يمكن الوصول إليه ، بصقعة أكيدة
وبطريق مرسوم بالقوى المتناهية ؟ وهنا تبدو الإرادة بلا فائدة
وبلا هدف . غير أنه لا يمكن أن تكون كذلك ، لافي هذه الحياة
الدنيا ولا في تلك الحياة الأخرى ، لأنها هي التي تأمر العقل ،
الذي لا ينفصل عنها ، ويستمر بالضرورة معها ، وفي هذه الحالة
يتمى بنا ، نشاط إرادتنا إلى حياة ثالثة ، حيث تبدو آثار
الإرادة ، كما لو كانت صادرة عن الحياة الثانية ، وهذه الحياة
الثالثة ستكون بالنسبة للثانية ، موضوع فعل إيمان وتحقيق
بإيمان أقوى ، مما يجعله أكثر صموداً أمام هجمات الأحداث .
وسيكون الفعل ، قد برهن لنا على حقيقة العقل ، وسنقع على
ثمار قلب نقي خالص في هذه الحياة التي انقضت وانتهت .

٦٨ - وكما أنه في حياتنا الراهنة ، ليس لدينا مفهوم هدف

متعين إلا عن طريق الأمر بالقيام بفعل متعين . وأن كل
حدسنا للحياة الحسية يصدر عن هذا ؛ وفي حياتنا المستقبلية أيضا ،
سيعتمد مفهوم هدف قريب لهذه الحياة على أمر مماثل ، غير
متصور بالمرّة الآن من جهتنا ، وعلى هذا المفهوم سيقوم حدس
عالم ، تعطى لنا فيه مقدما نتائج إرادتنا الطيبة في هذه الحياة الحاضرة .
إن العالم الحاضر ، بصفة نهائية ، لا يوجد بالنسبة لنا إلا بقانون
الواجب . والعالم المستقبل لن يوجد أيضا إلا بقانون واجب
آخر . ولا توجد وسيلة أخرى غير هذه لإيجاد عالم . بالنسبة
للـكائن العاقل .

٦٩ — هذه هي غايّة الرفيعة ، وطبيعتي الحقيقية . إنني عضو
في نظامين متميزين : أحدهما أخلاقي خالص ، ولا أسيطر عليه
إلا بإرادتي الخالصة ؛ والآخر محسوس ، ولا أندخل فيه
إلا بأفعالي . إن الهدف الأخير لعقلي هو أن يكون نشاطا خالصا ،
أن يعمل ببساطة بنفسه ، ودون احتياج لآلة أجنبية عنه ، وبصفة
مستقلة كاملة عن كل ما هو ليس بعقل دون تحفظ أو نقص ؛
إن الإرادة هي المبدأ الحى للعقل ، إنها نفسها العقل ، عندها
تتصورها خالصة من كل أمر مغاير لها . إن العقل بسيط في ذاته
وبعبارة أخرى : إن الإرادة الخالصة ، والخالصة فعلا ، تعمل
وتسود . والعقل اللامتناهي يعيش بصفة مباشرة في هذا .

النظام العقلي الخالص . والكائن المنتهى الذى ليس هو عالم العقل نفسه ، ولكن مجرد جزء بين أجزاء أخرى منه ، يعيش — فى نفس الوقت ، وبكل ضرورة — فى نظام محسوس أى فى نظام يقدم له ، إلى جانب نشاط العقل الخالص هدفاً آخر مادياً . وسنحتاج لكي نصل إلى هذا الهدف إلى آلات أى وسائل وقوى تتصل مباشرة بالإرادة ، ولكن لا يتبين تأثيرها بقوانينها الطبيعية الخاصة ، ولكن بقدر ما يكون العقل عقل . يجب أن تعمل الإرادة بصفة مطلقة بنفسها ، وبصفة مستقلة عن القوانين الطبيعية التى تعين الفعل . ولذلك كانت كل حياة محسوسة للكائن المنتهى تخرج علينا بحياة أعلى حيث لا تدخل الإرادة الفرد إلى هذا العالم إلا عن طريق نفسها لتكفل تملك هذا العالم وتبدوله بدورها فى صورة محسوسة كحالة أو عرض ، وليس كمجرد إرادة .

٧٠ — فهذان النظامان للأشياء ، اللذان : أحدهما روحى خالص والآخر محسوس ، وفى استطاعة المحسوس هذا أن يتكون من تتابع لا ينتهى من الحياة الجزئية ، يوجدان فى منذ اللحظة الأولى لنشاط العقل ، ويسيران متلازمين جنباً إلى جنب والنظام المحسوس ليس بالنسبة لى ، وبالنسبة لأولئك الذين يعيشون نفس الحياة مثلى ، إلا مظهراً . يتقبل من النظام الأول معناه وقيمه . إننى خالده وغير قابل للفناء حين أقرر الخضوع لقانون العقل وطاعته . والعالم الآخر ليس عالماً مستقبلاً ، إنه حاضر ولا يمكن

أن يكون في أى مكان من الوجود المتناهى ، ولو كان ذلك بعد آلاف من السنين ، أكثر مما هو موجود في هذه اللحظة . وهناك تعيينات من تعيينات وجودى المحسوس ستوجد في المستقبل ؛ ولكن هذه التعيينات ليس فيها إلا القليل من الحيوية بالنسبة للتعيين الحاضر . وبهذا التقرير أقع على الخلود وأرتفع بحياتي في هذه الدنيا وأتعالى على كل حياة محسوسة يمكن أن تكون لي . وأصبح بذاتي المصدر الوحيد لكل كياني وكل مظاهري ، وتوجد فيّ ، — منذ الآن فصاعداً ، وبدون تدخل عناصر أجنبية — الحياة . إنها إرادتي التي أدخلها بنفسى ، وبدون معاونة أحد غيرى في نظام هذا العالم ، الذي هو منبع الحياة الحقيقية وأصل الخلود .

٧١ — ولكن إرادتي وحدها هي هذا المصدر . وبالنظر إلى هذه الإرادة كمعقل حقيقى للخير الأخلاقى ورفعتها فعلا إلى هذا الخير ، أحصل على اليقين وأمتلك هذا العالم — فوق الحسى .

٧٢ — يجب أن أريد — بدون بحث ما إذا كانت إرادتي منتجة شيئا آخر غير فعل الإرادة — حسب القانون ؛ وإرادتي موجودة ، وموجودة وحدها ، منعزلة عن كل ما هو ليس منها ، فعالمها لها ومن أجلها . وهذا ليس فقط لى تكون الأولى بصفة قطعية ، بحيث لا يكون قبلها شيء آخر

يمكن أن يؤثر عليها ويعينها ، ولكن أيضاً لكي لا يعقبا شيئاً آخر
يخضع فاعليتها لقانون أجنبي عنها . وإذا كانت توجد عنصراً ثانياً
وهذا يوجد ثالثاً وهكذا في عالم محسوس نستطيع أن نتصوره
ويتعارض مع العالم الروحي ، فستتكسر قوتها لمقاومة الأجزاء
المستقلة التي يجب أن تحرك في عالم كهذا ١ ولن تتفق طبيعة
الفاعلية بعد ذلك مع الهدف النهائي المعبر عنه بفعل الإرادة
ولن تكون الإرادة حرة . إذ ستحد جزئياً بقوانين تخص مجال
فاعليتها الغير متجانس ويجب أن أفهم الإرادة على هذا النحو ،
في هذا العالم المحسوس الحاضر ، والوحيد الذي أعرفه .
إنني في الحقيقة مضطر إلى التصديق بأنني أتصرف كما لو كنت
أعتبر أن لساني ويدي وقدمي ، تتحرك جميعاً بفعل إرادتي . وليس
في مقدوري أن أثبت كيف أن نسمة بسيطة ، أو ضغطاً ضعيفاً من
قبل العقل على نفسه — والإرادة ليست شيئاً آخر غير هذا
— تستطيع أن تكون مبدأ للحركة في كتلة الطبيعة الأرضية
الثقيلة ؛ فلست فقط لا أستطيع أن أفكر في هذا الموضوع ،
بل إذا عرض أمام محكمة العقل فستعتبره ضمن المستحيالات .
وفي هذه الحالة يجب شرح حركة المادة فقط ، حتى في نفسى ،
بالقوى الداخلية للمادة البسيطة .

٧٣ — كيف أتوصل إلى تصور إرادتي على النحو الذي
عرضته الآن ؟ يجب أن أثبت في ذاتي أن إرادتي ليست ببساطة

المبدأ الفعال الأعلى ، في العالم المحسوس . إنها تستطيع ،
في الحقيقة ، أن تصير كذلك ، دون أى حرية حقة ، تحت مجرد
تأثير النسق العام للعالم وتقريباً بالطريقة التى يجب أن تتصور بها
القوة النامية فى الطبيعة . يجب أن أتبين على العكس أنها تهزأ بكل
الأهداف الأرضية التى توجد بصفة عامة خارجها ، وتضع نفسها
بنفسها ومن أجل نفسها ، كغاية قصوى لنفسها ؛ ولكن تصوراً
كهذا لإرادتى يسوقنى إلى نظام للأشياء ليس طبيعياً ؛ وإنما هو
فوق الطبيعى . إذ تصير الإرادة علة ، بواسطة نفسها ، وبدون
آلة توجد خارجها ، علة فى مجال مماثل لها ، مجال روحى بصفة
مطلقة ، ومطبوع بها كلية - وكون أن الفعل الإرادى المتفق
مع القانون مطلوب لذاته ببساطة (وهذه معرفة أستطيع أن أجدها
فقط واقعة فى داخليتى ، ولا أستطيع أن أصل إليها بأى طريقة
أخرى) هو الحد الأول لفكرى - وهذا الحد كالمسألة ، فهو
عقلى ، ويعتبر مصدراً وقاعدة لكل ما هو عقلى ، لا ينظمه شيء ،
وينظم كل شيء ؛ فكل شيء يجب أن يخضع له ، وهذا اعتقاد
أيضاً لا أستطيع على العموم أن أصل إليه من الخارج ؛ ولكن
فقط من داخليتى ، وذلك بالنحاحى القوى بهذه المسألة ، وهذا
الالتحام يحدث بمحض إرادتى وهذا الاعتقاد يمثل الحد الثانى
لفكرى . ولا أستطيع أن أصل إلى العالم فوق الطبيعى . العالم

الحال ، إلا بالابتداء من هذين الحدين ، اللذين إذا حذفتهما فلن يكون هناك تصديق أو إيمان . وكثيرون يقولون : (ويؤكدون ببساطة ، وذلك كبرهان يثبتون به ما يذكرونه ، أن هذا يحدث من ذاته . ويتشددون برأيهم وكأنه منتهى الفلسفة) يقولون : إن أى فضيلة إنسانية لا يجب أن يكون لها أبداً إلا هدف خارجي متعين وتكون هذه الفضيلة قبل كل شيء واثقة من مقدرتها على تحقيق هذه الغاية ، قبل أن تعمل ، وتكون فضيلة ؛ وأن العقل لا يحتوى أبداً بالمرّة في ذاته ، على مبدأ أو قاعدة لنشاطه ، وأنه يتقبل هذه القاعدة من الخارج بحس العالم الخارجى الذى هو غريب عنها ؛ ولكن إذا كان الأمر كذلك فالغاية الأخيرة لوجودنا ستكون في هذه الدنيا ، وستفنى الطبيعة الإنسانية كلية ، وستصبح قابلة للتفسير بصفة كاملة ، بغايتنا الأرضية . ولن يكون هناك سبب معقول لدفع أفكارنا إلى النفاذ إلى ما وراء حياتنا الحاضرة .

٧٤ — إن كل فيلسوف وكل مفكر يتحدث عن هذه الحدود التى ذكرتها بحكم وقراءه عليها بفضل بعض الاعتبارات التاريخية ، أو بحكم واقع الشديده بما هو غريب وجديد . سيتحدث باللغة التى تحدثت بها وينشر الأفكار التى عرضتها ، ولكنه لن يعرض علينا طريقة تفكيره الخاص كما يدعى .

ولكن طريقة تفكير شخص آخر . وذلك لأن كل شيء سيمر أمامه دون أن يكون له معنى ؛ لأنه تنقصه الملكة التي تسمح له بالوقوع على الحقيقة الواقعة . إنه سيكون كالاعمى الذي يكون ، — بناء على معطيات يقدمها له التاريخ — حقيقة عن الألوان ؛ وهو لا يعرف الألوان ؛ ومع كل فنظريته في الألوان صحيحة كل الصحة ؛ ففي مقدوره أن يقول : كيف كانت الأشياء كائنة في بعض الظروف ؟ غير أن هذه الأشياء ليست كذلك بالنسبة له . لأنه لم يكن موجوداً في هذه الظروف ، والملكة التي تقع بها على الحياة الأبدية لا نكتسبها إلا إذا صرفنا النظر حقاً عن العالم المحسوس وأهدافه ، وضحينا به ، في سبيل الحصول على القانون الذي لا يكثرث بأفعالنا ولكن فقط بإرادتنا . ونصرف النظر عن هذا العالم المحسوس بإعتقادنا الراسخ في أن طريقة التصرف هذه صادرة عن العقل ، وهي الوحيدة العقلية . وبعد التخلص من هذا العالم الأرضي يظهر التصديق في عالم أبدى ، في روحنا . وهذا التصديق هو الوحيد الذي يكون حاضراً دائماً بمفرده في نفوسنا . وكأنه بذلك القوة الوحيدة التي يمكن أن نعتد عليها ، بعد أن تنازلنا عن كل ماعداها . إنه المبدأ الوحيد المحي ، الذي يجعل قلوبنا تنبض وتدق ، وحياتنا تنتعش وتزدهر . وإذا أردنا أن نستعمل لغة الكتاب المقدس ، فإنه يقول : يجب أن نموت أولاً ، بالنسبة للعالم الأرضي ، ثم نولد من جديد ، لكي نستطيع أن ندخل في ملكة السماء .

٧٥ - إني أرى. آه إني أرى بكل وضوح في هذه الساعة
سبب غفلاتي وغمي عن الأمور الروحية ، وعدم اكتراث بها . أن
روحنا تبقى مرتبطة بالأرض ولا تستطيع أن تفرد جناحها ، إذ
أنها مثقلة بالتكاليف والمطالب الأرضية ، التي تستوعب كل
أفكارها وميولها . وتحرك الروح فكرة واحدة فقط ، فكرة
وجوب ظهور نتيجة خارجنا . فهي ترغب فيها ، وحدوثها يرضيها .
وتبقى هكذا صماء وبلا حياة أمام دفع العقل الخالص ، الذي يعطينا
هو قوانينه ، ويحدد لنا غاية روحية .

إن فلسفتنا إذا ما هي إلا تاريخ حياة قلوبنا الخاصة ، حيث
تتخيل الإنسان على العموم ، وتتخيل غايته ، حسب ما نجده في
أنفسنا ، وبما أننا لا نكون أبداً مدفعين إلا برغبة تحقيق
ما يمكن تحقيقه في هذا العالم فلا توجد بالنسبة لنا حرية حقيقية ؛
حرية يكون سبب تعيينها فيها بصفة كاملة ومطلقة وعندئذ
تكون حريتنا على أكثر تقدير بمثابة للحرية التي تقرر نمو
النبات ، إذ أنها هي التي تسمح للنبات بأن يكون ذاته
بذاته ، ولا يمكن أن تكون على مرتبة أرفع من تلك .
ولو أنها قد تكون أوفر في الوصول إلى نتيجةها ؛ إذ أنها
ليست مجرد مادة لها جذور وأوراق وأزهار تنتجها ولكنها
روح بها غرائز ، وأفكار وأفعال . إننا على العموم لا نستطيع

أن نعرف شيئاً عن الحرية الحقيقية ؛ لأننا لا نملكها ، وعندما يكون التساؤل بخصوص هذه الحرية . فنحن نتحدث عنها ، بما لا يلائمها من الألفاظ ؛ فنقل من قيمتها ، بالمعنى الذى نضفيه عليها عادة حينما نقول عنها أنها نسيج من المحالات . وبمعرفة الحرية على هذا النحو نفقد فى نفس الوقت معنى العالم الآخر . كل هذا يحدث أمامنا ، وكأن هذه الأقوال ليست موجهة إلينا ، وكأن هذه الأمور ظل باهت ، لالون له ، ولا معنى ، ويتعذر علينا أن نتمسك به لنستبقيه ، فنترك كل شيء يمر دون أن نبدى أى اهتمام بأى شيء . ثم إذا حدث ودفعتنا رغبة قوية ، إلى أن نقوم بفحص الأمور فحسباً جدياً ، فلن نتوانى عن أن نقين بوضوح — وسنستطيع أن نبرهن على ما تبيناه — أن كل هذه الأفكار ما هى إلا أضغاط أحلام ، خارية من أى معنى ولا يقبلها أى فرد عاقل . وسنكون على حق ، حسب الفروض التى بدأنا منها ، والتى استقينها من وجودنا الداخلى ، الخاص بنا ، ولن نستطيع أحداً أن يدحض آراءنا أو يغيرها ، طالما أننا نبقى على ما نحن عليه فى هذه اللحظة . وستحول أمام أعيننا ، أجمل النظريات التى نتحدث عن الحرية والواجب والحياة الأبدية ، والتى تحظى من الجموع بكل تأييد ، ستتحول إلى أساطير عجيبة ، ماثلة لأساطير التار والشانزليه . وإذا كنا لا نكشف عن هذا الأساس الداخلى لأفكارنا لهذه الجموع . فذلك لأنه يبدو لنا ، فى هذا

الوقت ، أنه من الأفضل أن نبقى الشعب على ما هو عليه من تقدير خارجي الأرضي ، بواسطة ما لديه من الصور والآراء المختلفة . وإذا حدث ولم نفكر بما فيه الكفاية ، واستمر خضوعنا لعرائق السلطة الخارجية ، فسنهبط إلى مستوى أدنى هو - مستوى الشعب - وسنصدق فيما إذا فهم بهذه الطريقة ، سيكون مجرد أساطير ليس لها أي معنى ، وسنجد في هذه الإشارات الأخلاقية الصرفة وعداً بأننا سنعيش هذه الحياة التمسمة طوال وجودنا على هذه الأرض وكذا في الحياة الأخرى .

٧٦ - وخلاصة القول ، أن عون إرادتي أصلاً هو الذي سيأتي ضوءاً جديداً على وجودي وغايتي . وبعبارة أخرى : إنه على الرغم مما يصح أن يكون لي من آراء ، وبهما كانت جودة ملكاتي العقلية . فلن أكون إلا في ظلمات . والتقدم الأخلاقي فقط هو الذي سيدسوقني إلى الحكمة الحقيقية . فلا يجب إذاً أن تتوقف حياتي أبداً عن أن تتجه نحو هذا الهدف الفريد .

المسألة الرابعة :

٧٧ - يجب أن يكون لإرادتي المشروعة ، هذه في ذاتها وبذاتها آثار تترتب عليها بصفة أكيدة وبدون استثناء ؛ ويجب على كل تعين من تعينات إرادتي - إذا كان متفقاً مع الواجب ولو أنه لا ينتج عنه فعل يجب أن يعمل في عالم مخالف ، لا أستطيع أن أنصوره ، وفيه لا يجب أن يعمل شيء خارج

هذا التعين للإرادة الذى حدث طبقاً للواجب . ولكن فى
أى شىء أفكر عندما أفكر فى هذا ؟ وماذا أرى مقدماً ؟

٧٨ - يجب أن يكون للقانون أو القاعدة التى لها قيمتها
بصفة مطلقة وبدون استثناء - وذلك حسب الإرادة الصادقة -
آثار . ولأخذ كرة ، وأوجه إليها ضربة من يدي فأحركها بقوة
متعينة فى اتجاه متعين . وستتحرك بالضرورة فى الاتجاه المحدد
لها ، بسرعة متعينة ، وستتحرك بالأرض بقوة متعينة . ولنضع
كرة أخرى ، تتحرك بدورها ، بسرعة متعينة ، وهكذا إلى
ما لا نهاية . فيمكننى أن أرى مقدماً ، فى مجرد الاتجاه ومجرد
حركة يدي كل الاتجاهات وكل الحركات التى ستلى ما هو حادث
وأحيط بها ، وذلك بصفة أكيدة كما لو كانت موجودة فعلاً ،
وكانت قابلة للإدراك بالنسبة لى ، كما أننى أحيط ، فى إرادتى
الصادقة بتسلسل كمال الآثار الضرورية الأكيدة ، التى ستنتج
فى العالم الروحى ، أراها كما لو كانت موجودة . والفارق الوحيد ،
هو أننى لا أستطيع أن أعينها كما أعين ذلك الذى تنتج فى العالم
المادى . وبعبارة أخرى : فكل ما أعرفه أنها ستنتج ولكن
لا أعرف كيف ستنتج . وعندما أفعل ذلك أفكر فى قانون
لعالم روحى ، تكون فيه إرادتى الخالصة إحدى القوى المحركة
تماماً كما أن يدي هى إحدى القوى المحركة فى العالم المادى .
إن قوة اعتقادى ، وفكرة قانون للعالم الروحى ،

متطابقتان بصفة مطلقة . فلا توجد هنا فكرتان تعبر إحداهما عن الأخرى ، ولكن توجد فكرة واحدة ، كما أن هناك تطابق بين اليقين الذى أعتمد عليه بالنسبة لحركة متعينة وفكرة قانون طبيعى آلى ينظم هذه الحركة . إن معنى القانون يعبر ببساطة عن أن العقل أساسه مبدأ لا يتزعزع وأنه يستحيل بصفة مطلقة أن أفترض العكس .

٧٩ - إتنى أقبل قانوناً كهذا للعالم الروحى . وليست إرادتى هى التى تمل على هذا القانون ، ولا إرادة أى كائن آخر متناهى بل ولا إرادة بمجموع الأفراد الآخرين ، بل على العكس فإن إرادتى هى التى تخضع لهذا القانون كما تخضع له جميع إرادات الآخرين المتناهية . إتنى لا أستطيع أن أفهم ولا يستطيع أن يفهم أى كائن آخر متناهى وبالتالي حساس ، بطريقة أو بأخرى ، أن الإرادة الخالصة تستطيع أن يكون لها آثار ، ولا كيف يمكن أن تكون طبيعة هذه الآثار : إن ما يكون كنه الكائنات المتناهية ، هو بالضبط استحالة فهم هذا الكنه . وإن الإرادة من حيث أنها إرادة تكون بصفة كاملة فعلا فى مقدورهم ، أما آثار هذه الإرادة وكونها محسوسة فتجعلهم يرون هذه الآثار بالضرورة كأحوال . ثم كيف نستطيع - أنا والكائنات الأخرى المتناهية - أن نضع مفهوماً لهدف يأتى فى مرحلة أخيرة ، ثم نحقق بذلك ما لا نستطيع أن نفكر فيه أو نفهمه ؟ ليس فى مقدورى أن

أقول : إن يدى أو أى جسم آخر يمت إلى هذا العالم المادى بصلة
ويخضع بالتالى للقانون العام الأساسى للجاذبية ، يخلق فى الوقت
نفسه قانون الحركة الطبيعى ؛ فهذا الجسم يخضع هو نفسه، لهذا القانون
الطبيعى وليس فى مقدوره أن يحرك جسما آخر إلا حسب هذا
القانون ، وفى الحدود التى يحكم هذا القانون يشارك فيها مع القوة
المحركة العامة للطبيعة . وبالمثل فلا توجد أى روح متناهية
تستطيع أن تسن قانوناً للعالم المعقول ، الذى ليس فى مقدورها أن
تحيط به . إن إرادات جميع الكائنات المتناهية هى التى على العكس
تخضع لقوانين هذا العالم المعقول . إنها لا تستطيع أن تنتج شيئاً
فى العالم ، إلا إذا وجد هذا القانون وانحنى خاضعة لهذا
القانون الأساسى للعالم الذى تمت إليه جميع الإرادات المتناهية ،
انحنى احتراماً للواجب وخضوعاً للشروط التى وضعها هذا
القانون ؛ فتدخل بذلك فى نطاق فعله . أقول : احتراماً للواجب ؛
لأن هذا الرباط هو الوحيد الذى يربطها بهذا العالم ، أو هو العصب
الأوحد الذى يبدأ من العالم وينتهى إلى الإرادات ، أو العضو
الذى بواسطته تستطيع أن يكون لها أثرها على هذا العالم .
فالقانون الأخلاقى يشبه قانون الجاذبية العام الذى تخضع
له جميع الأجسام ، وترتبط بواسطته بعضها ببعض ، وهو
وحده الذى يجعل حركات الأجسام المختلفة ممكنة الحصول ،
والقانون الأخلاقى كذلك يربط جميع الكائنات العاقلة المتناهية ،

ويمسك بها ويأمرها — فإرادتي وكذلك إرادة جميع الكائنات المنتهية ، يمكن أن تعتبر من وجهة نظر مزدوجة ، إما كمجرد فعل إرادي ، فعل داخلي تكون هي نفسها موضوعه ، وفي هذا المعنى تجد الإرادة نفسها تامة في نفسها ومنتهية بمجرد حدوث الفعل ، وإما كشيء ، أو كواقعة . فإذا أخذنا بوجهة النظر الأخيرة ، فالإرادة توجد أولاً بالنسبة لي ، من حيث إنني أعتبرها كمنتهية ، ولكن يجب أن تصير هذا الشيء الخارج عني . ففي العالم المحسوس ربما تكون المبدأ المحرك ليدي ، وتولد حركة يدي حركات أخرى ، وفي العالم فوق الطبيعي . ستكون مبدأ السلسلة من الآثار الأخلاقية التي لا أقع على معناها . فمن وجهة النظر الأولى : هي عبارة عن مجرد فعل ، في مقدوري أحداثه بصفة مطلقة ؛ لأنه لا يمت إلى إلا بتحقيق الحالة الثانية وتصبح فيه الإرادة مبدأ أول ، وهذا يمت لقانون أخضع له أنا نفسي وهو القانون الطبيعي في العالم المحسوس ، والقانون الأخلاقي في العالم المعقول .

٨٠ — ما هو إذاً قانون العالم المعقول هذا الذي أفكر فيه ؟ أريد أن أشرح هذا المفهوم الذي يوجد أمامي قويا ومتسكونا تمام التكوين ، وليس في مقدوري ولا من حقي أن أضيف إليه شيئاً ، أريد ببساطة أن أشرحه لنفسى وأحله . ومن المؤكد جداً أن هذا القانون ليس على مثال ما يحدث في عالمي المحسوس ، أو في أي

عالم آخر محسوس ، أى أنه قانون لا نستطيع أن نفترضه من قبل أن يتسكون إلا بمجرد إرادة وكأن موجود ساكن تنبثق منه قوة باطنية بدفعة من قبل إرادة ما . والحقيقة - وهذا هو أساس إيماني - أن إرادتي يجب أن تعمل بصفة قاطعة بنفسها ، دون أن تضعف أية آلة تعبيرها ، وذلك في مجال منسق منسجم مع نفسه وتكون ، فيه كعلة تعمل في العقل أو كعقل يعمل في العقل . يجب أن تعمل في مجال لا يكون عليها أن تعطيه قانون الحياة ، والنشاط ، والديمومة . ولكن يكون فيه هذا القانون من نفسه ، فيجب إذاً أن تعمل في عقل له نشاطه الخاص وعقل كهذا هو الإرادة . ويصير قانون العالم المعقول إذاً إرادة .

٨١ - فالإرادة التي تعمل ببساطة وبصفة خالصة . كإرادة ، وتعمل بنفسها وبصفة مطلقة دون معونة أى آلة أو مادة محسوسة تعمل فيها ؛ الإرادة التي هي في نفس الوقت علة ومعلول ، أو فعل إرادى وتحقق أو أمر وتنفيذ ، وفيها يتمثل ما يقتضيه العقل من أن تكون له حرية ونشاط شخصي ، الإرادة التي هي قانون لنفسها ، والتي لا تقرر شيئاً حسب نزوات ، أو شطحات تحدث لها بعد أن تكون قد فكرت وترددت ولفت ودارت وإنما تكون متعينة بطريقة أبدية ساكنة ، فيمكن أن نعتمد عليها بكل هدوء واستكانة وأمن ، تماماً كما يعتمد الفرد الفاني باطمئنان على قوانين عالمه ؛ الإرادة التي تكون فيها الإرادة المتفقة

مع قانون الكائنات المتناهية ذات آثار لا يمكن تفاديا ،
ولا شيء آخر غير هذه الإرادة ، لأنه بالنسبة لكل ما عداها
فهى ساكنة ، فكل شيء بالنسبة لها يكون كما لو لم يكن .

٨٢ — هذه الإرادة العليا لا تسير إذاً فى طريق منعزل
ومنفصل عن العالم المعقول ، فيوجد بينها وبين جميع الكائنات
المتناهية العاقلة رباط روحى ، وهى ذاتها هذا الرباط — إنى
أريد بكل وضوح واجبى ، وهى تريد أن أنجح فى أدائه .
على الأقل فى العالم الروحى . وفى كل مرة يتخذ فيها
الكائن المتناهى قراراً مطابقاً للقانون ، فهذا القرار يستقر فيه
ويدفعه إلى التقرير وبالتالي : يعينه لا فقط — ولنستعمل هنا
طريقتنا فى التعبير : لا فقط — حسب اللذة التى يوجد فيها
موقتاً ، ولكن حسب قانون طبيعته الخاص — إن روحى
تتمثل الآن بوضوح عجيب الفكرة ، التى كانت حتى الآن
خاضعة بعض الشيء ، لفكرة أن إرادتى ، كمجرد إرادة ، وبمنفسها ،
لها آثار . إن لها آثاراً ؛ لأنها متعلقة بإرادة أخرى من نفس
الطبيعة ، وهى سبب ، ومبدأ حيوى فريد فى العالم الروحى ، فهى
معقولة بطريقة مباشرة لا تقبل الزلل ؛ وتظهر آثارها الأولى فى هذه
الإرادة الأخرى وعن طريقها فقط تعمل عملها وتأتى آثارها فى بقية
العالم المعقول ، الذى ليس هو إلا من نتاج هذه الإرادة اللامتناهية .

٨٣ — وإن استعملت هنا لغة الشخص العادى ، أقول : إننى

أثر على هذه الإرادة . وإني أعرف بواسطة صوت ضميري
الذي ينبثق من أعماق داخليتي ، ضميري الذي يسمعي صوته هذا
في كل ظرف من ظروف حياتي ، أعرف بواسطة ما يجب عليّ
أن أفعله في كل حال منها وبالتالي : فهو الذي يؤثر عليّ ، ولست أنا
الذي يؤثر عليه وهذا الصوت ، يعبر ببلقي — بعد أن أكون قد
أدركته — عما يحسسه محيطي من جهته ، أي أنه العرافة التي تجيئني
من العالم الأبدى ، والتي تخبرني كيف يجب من جهتي أن أدلف إلى
نظام الأشياء في العالم الروحي ، أو بعبارة أخرى : في الإرادة
الأبدية ، التي ماهي نفسها إلا نظام الأشياء في هذا العالم الروحي .
إن نظرتي لا تحيط ولا تدخل في هذا النظام ، وإني لا أحتاج إليه
على العموم ؛ إذ أنني حلقة في سلسلة ولا أستطيع أن أحكم المجموع
تماماً كما هو الأمر بالنسبة لنغمة من نغمات أغنية لا تستطيع أن
تقدر الأنسجام الكلي للنغمات ؛ ولكنني أحتاج إلى أن أعرف
ما يجب أن أكون عليه داخل انسجام العقول هذا ؛ لأنني
أنا وحدي الذي أستطيع أن أفعل لنفسى ما أحتاج إلى أن أكونه
وينكشف لي هذا بصوت يصل إليّ من هذا العالم الروحي .
وهكذا أجد نفسي مرتبطاً مع السكان الأوحى ، الذي يوجد
حقيقة والذي أوجد به فلا يوجد في شيء حقيقي فعلاً ، ومستمر
وغير فان ، فيما عدا هذين العنصرين : صوت ضميري ، وطاعتي
الحرّة ؛ وبالأول ، يميل عليّ العالم الروحي ويحيط بي كأحد أعضائه ،

وبالثاني، أرتفع بنفسى إلى هذا العالم ، وأمسك به وأعمل فيه . غير
أن هذه الإرادة اللامتناهية تستخدم كواسطة بين هذا العالم وبين
نفسى ؛ لأنها المصدر الأول لهذا العالم الروحى وليكيا فى الخاصر —
فهذا هو العنصر الوحيد الحقيقى الذى لا يفنى ، وإليه تشرئب نفسى
وكل ما عدا ذلك فهو من الظواهر ، ويختفى ثم يعود ، من جديد .
٨٤ — إن هذه الإرادة تربطنى بنفسها ، وبكل الكائنات
المتناهية من نوعى ، وتعتبر الصلة المشتركة بيننا جميعاً . والسر
الأكبر للعالم المرئى ، أو القانون الأساسى له ، من حيث أنه عالم
أونسق مكوّن من عدة إرادات متميزة . هو هذه الوحدة ، أو هذا
الفعل المتبادل ، المباشر للإرادات المتعددة المستقلة الفاعلة بذاتها .
وهو قانون عجيب وحقى يضع نفسه ، منذ هذه الحياة الحاضرة ،
بكل وضوح أمام أعين الجميع ، ولا يلحظه أحد ، أو يدهش
له عندما يسكتشفه . إن صوت الضمير ، الذى يفرض على كل
فرد واجبه الخاص به ، هو القوة التى تعكس علينا شيئاً من
اللامتناهى ، وتجعل منا كائنات مفردة جزئية ؛ إنها تخط حدود
شخصيتنا ؛ إنها إذاً عنصرنا الأصيل الحقيقى ، إنها أساس ومادة
كل حياة نحياها ، هى الحرية المطلقة للإرادة ، التى تأتى بها
من العالم اللامتناهى إلى العالم المتناهى ، هى مبدأ حياتنا . إننى
أعمل . وما إن أقبل أنى أمتلك الحدس الحسى ، الذى به وحده
أصير عقلاً فردياً ، حتى يصبح من اليسير أن أفهم أنه يجب

بالضرورة أن أعلم نشاطي . إنني أعرفه ؛ لأنني أنا نفسي الذي أقوم به . وإنه لمن اليسير أن أفهم كيف — من جهة — يبدو لي فعل العقل ، بوساطة هذا الحدس الحسي ، في العالم الحسي ، كفعل حقيقي ؟ وكيف من جهة أخرى ، بحكم هذا التحويل إلى مادة ، يبدو لي هذا الأمر الروحي الخالص الواجب ، كأمر لفعل حسي ؟ إنه من اليسير أن نفهم أن العالم الواقعي يبدو لي كشرط لهذا الفعل وجزئياً كآثر ونتاج . وفي هذا كله أبقى دائماً في نفسي ، وفي بحالي الخاص ؛ فكل ما يوجد بالنسبة لي يتطور منبثقاً من داخلتي فقط وبصفة خالصة ؛ ففي كل مكان ليس لدى حدس إلا لنفسي ، ولا حدس لأي كائن خارج ذاتي ؛ ولكن في هذا العالم الجديد ، أقبل أيضاً أن هناك كائنات أخرى تعمل ، ويجب أن تعمل بذاتها مستقلة عني ، كما أفعل أنا بنفسي وبصفة مستقلة عن غيري . كيف تستطيع هذه الكائنات أن تعلم بنفسها الآثار التي تنتج عنها ؟ إنها تستطيع أن تعلمها . بالطريقة التي أعرف بها ما أنا فاعله ؛ ولكن الذي لا يمكن فهمه أبداً ، هو أنني أستطيع أن أكون على علم بما يخصها ، وأن تكون هي على علم بوجودي وبأفعالي وحركاتي . وإنني أعترف ، بهذا الإمكان . فكيف تدخل في عالمي ؟ وكيف يكون في مقدوري أن أدخل في عالمها ؟ يستحيل هنا أن أطبق المبدأ الذي بحسبه ينتج وعي « الأنا ، أو ذاتنا ، وتنتج أفعالنا ، وكذلك الشروط الحسية لهذه الأفعال ،

أى المبدأ الذى يجعل هذا كله ينبع من داخلينا ، ونعلمه لأن كل من يتعقل يجب أن يعلم ما يفعله بصفة لا تقبل الدحض ؛ فكيف تستطيع أرواح حرة أن تعرف أرواحا حرة أخرى ؟ إننا نعلم حقيقة الآن أن الأرواح الحرة هى الوقائع الوحيدة التى لها وجود ، وأنه لا يمكن بدونها أن نتحدث عن عالم حسى مستقل ، يتكون لكل روح أثرها فيه على الأخرى .

فى استطاعتك أن تقول لى مع كل : إننا ندرك الكائنات العاقبة لنوعنا بالتغيرات التى تنتجها فى العالم الحسى . وإننى أجبك ، ولكن كيف نستطيع أن ندرك هذه التغيرات نفسها ؟ إننى أفهم جيداً كيف أدرك تغيرات تنتج بفضل مجرد قوانين الطبيعة الآلية ؛ لأن قانون هذه الآلية ليس شىء آخر غير قانون فكرك الخاص ، الذى بحسبه تستمر فى تقدمك أو تطورك عندما يكون العالم قد وضع واستقر أمره . ولكن التغيرات التى نتحدث عنها هنا ، ليست بالمرّة نتيجة قوانين آلية ، ولكن نتيجة إرادة حرة تعلو كل طبيعة ؛ وأنه بالنظر فقط إلى وجهة النظر الأخيرة هذه ؛ نستطيع أن تنتهى ، فيما يتعلق بهذه التغيرات إلى كائنات حرة لنوعك . والآن ما هو هذا القانون الداخلى فىك ، الذى به تستطيع أن توجد تغيرات إرادات أخرى مستقلة كل الاستقلال عنك ؟ - وبإختصار فهذه المعرفة المتبادلة وهذا الفعل المتبادل الأثر

الَّذَانِ سَيَتَحَقَّقَانِ لَكَ فِي عَالَمٍ ، السَّكَاثَاتِ الْحُرَّةِ ، لَا يُمْكِنُ أَنْ
يُفْهَمَا حَسَبَ قَوَانِينِ الطَّبِيعَةِ أَوْ قَوَانِينِ الْفِكْرِ . وَلَا يُفْسَرَا إِلَّا بِقُوَّةِ
وَاحِدَةٍ ، حَيْثُ تَجِدُ الْأَرْوَاحَ نَفْسَهَا عَلَى صِلَةٍ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ بَعْدَ
انْفِصَالِهَا ، وَهَذِهِ الْقُوَّةُ ، هِيَ الْإِرَادَةُ اللَّامْتَنَاهِيَّةُ ، الَّتِي تُمْسِكُ بِهَا ،
وَتُجْبَى بِهَا ، بِدُونِ اسْتِثْنَاءٍ إِلَى مَجَالِهَا . إِنَّ الْمَعْرِفَةَ الَّتِي لَدَيْنَا : أَنْتَ
عَنِّي ، وَأَنَا عَنْكَ ، لَا تَنْتَقِلُ مَبَاشَرَةً مِنْكَ إِلَيَّ ، وَمَنِّي إِلَيْكَ ، إِنَّمَا
مَنْفَصِلَيْنِ كُلٌّ عَنِ الْآخَرِ ، بِحَاجِزٍ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَحْتَازَهُ أَحَدٌ . إِنَّ
مَا نَعْرِفُهُ كُلُّ مَنْ عَنِ الْآخَرِ ، يَجْبَى إِلَيْنَا فَقَطْ ، مِنْ مَصْدَرِنَا الرُّوحِيِّ
الْمَشْتَرَكِ ، وَإِنَّهُ فِيهِ فَقَطْ يَعْرِفُ كُلُّ مَنْ صَاحِبَهُ ، وَيُؤَثِّرُ كُلٌّ عَلَى
الْآخَرِ . « إِحْتَرَمُ صُورَةِ الْحُرِّيَّةِ عَلَى الْأَرْضِ ، وَالْعَمَلُ الَّذِي
يَحْمِلُ أَثَرَهَا ! ، هَذَا مَا يَصْبِيحُ بِهِ فِي أَعْمَاقِ قَلْبِي صَوْتُ هَذِهِ الْإِرَادَةِ
الَّذِي لَا يَتَحَدَّثُ إِلَّا إِذَا عِنْدَمَا يُفَرِّضُ عَلَيَّ وَاجِبَاتٍ وَهَذَا هُوَ
الْمَبْدَأُ الْوَحِيدُ ، الَّذِي بِهِ أَتَعْرِفُ عَلَيْكَ ، لِأَنِّ ضَمِيرِي يَأْمُرُنِي
بِاحْتِرَامِ ذَلِكَ .

٨٥ — مَنْ أَيْنَ تَصْدُرُ إِذَا مَشَاعَرُنَا ، وَيَصْدُرُ حَدْسُنَا الْحَسِّيُّ ،
وَفَكْرُنَا ؟ وَهَذِهِ كُلُّهَا أُمَسٌّ يَرْتَكِزُ عَلَيْهَا الْعَالَمُ الْحَسِّيُّ الَّذِي نَتَبَيَّنُهُ ،
وَالَّذِي نَعْتَقِدُ أَنَّ تَوَثُّرَ فِيهِ بَعْضُنَا عَلَى الْبَعْضِ الْآخَرِ ؟ هَلْ نَقُولُ بِالنِّسْبَةِ
لِلْآخَرَيْنِ الْآخِرَيْنِ ، أَيْ بِالنِّسْبَةِ لِلْحَدْسِ وَالْفِكْرِ أَنَّهُمَا قَوَانِينُ الْعَقْلِ
فِي ذَاتِهِ ؟ . هَذِهِ الْإِجَابَةُ لَنْ تَرْضَيْنَا ! ، إِذْ يَسْتَحِيلُ عَلَيْنَا — نَحْنُ

الذين نجد أنفسنا منحصرين في نطاق العقل لا غير — أن
نفكر في قوانين أخرى ، أو في عقل تكون له قوانين أخرى .
والحقيقة أن القانون الأساسي للعقل في ذاته ما هو إلا القانون
العمل ، قانون العالم الروحي ، أو هذه الإرادة العليا . ولنتوقف
لحظة عن مناقشة هذه النقطة ولنتساءل : ما هو مصدر اتفاقنا
جميعاً فيما يتعلق ببعض المشاعر ، التي هي مع كل وضعية ،
ومباشرة ، ومستحيلة التفسير ؟ إن هذا الاتفاق نفسه هو الذي
يجعلنا نتيين جميعاً نفس العالم الحسى .

٨٦ — يوجد هنا تحديد — ويستحيل علينا تفسيره —
للكائنات المتناهية العاقلة التي تكون نوعنا ، وهذا التحديد هو
الذي يجعل من هذه الكائنات نوعاً واحداً . هذا ما نقوله لنا
فلسفة الإرادة الخالصة ، التي ليس في مقدورها أن ترتفع أكثر
من ذلك . ولكن من يستطيع أن يحد العقل غير العقل نفسه ،
أى أن يحد كل عقل متناهى غير العقل اللا متناهى ؟ إننا متفقين
جميعاً على أننا نعتبر كبحال للقيام بواجبنا ، العالم الحسى الذي يجب
أن يكون كذلك ، وبعبارة أخرى : أى أن يكون شرطه ؛ هذا
الاتفاق ، إذا ما نظرنا إليه عن قرب ، نجده يستحيل تعقله تماماً
كما هو الأمر بالنسبة لاتفاقنا فيما يتعلق بحريتنا المتبادلة الواحد
بالنسبة للآخر ؛ وهذا هو نتاج الإرادة اللا متناهية ، الواحدة .

الأبدية . والإيمان بهذا الاتفاق ، هو ما سميته ، من قبل ذلك
بقليل ، بالإيمان بالواجب ؛ إنه بالضبط الإيمان بالإرادة ، وبالعقل
وبحقيقة هذه الإرادة . ما هي إذا الحقيقة الحقيقية ، الحقيقة
الخالصة التي نقبلها على أنها كذلك ، في العالم الحسى ، والتي هي
موضوع إيماننا ؟ إن تأدية الواجب في هذا العالم بطريقة صادقة
وقائمة على الإيمان به ، توجد بصفة مستديمة حياة ملائمة لحریتنا
وأخلاقيتنا . ويكون عالمنا في هذه الحالة حقيقياً وحقيقته هي
الوحيدة الممكنة للكائنات المتناهية . ويجب أن يكون الأمر على
هذا النحو ؛ لأن هذا العالم هو نتاج الإرادة الأبدية فينا . بحكم
القوانين التي تنظم ماهيته الحقيقية ، هذه الإرادة لا تستطيع أن
يكون لها ، مع الكائنات المتناهية ، هدف آخر أقصى غير ذلك
الذي ذكرناه .

٨٧ — هذه الإرادة الأبدية قد خلقت إذا العالم ، بالطريقة
الوحيدة التي استطاعت أن تخلقه بها ، وبالطريقة الوحيدة التي
بها تكون عملية الخلق ضرورية في العقل المتناهي . وإذا قلنا إن
الإرادة قد استخرجت من مادة بلا حياة ، عالماً ، ليس
في مقدوره ، بدوره إلا أن يكون جامداً وبلا حياة ،
كآلات التي تصنعها يد الإنسان ، بدلاً من أن يكون تدفقاً
مستديماً لصيرورة مصدرها الإرادة ، فهذا نكران أو نفى للعالم

والإرادة في نفس الوقت . وستنكر أيضاً وجود العالم والإرادة
إذا ما فكرنا أن العالم المادى قد خرج من العدم . وإذا كانت
المادة هي الشيء الوحيد الذى كان من الممكن أن يوجد . فإن
يكون فى كل مكان إلا العدم ، وسيكون الأمر كذلك إلى الأبد .
إن العقل وحده هو الموجود . فهو يوجد بذاته ، من حيث أنه
لا متناهى . والعقل المتناهى يوجد فيه وبه . إن الإرادة الأبدية
تخلق عالماً فى أرواحنا فقط . أو على الأقل إنها تخلق فيها العنصر
الذى منه ، وبه نوجد عالمنا ، وهذا العنصر هو نداء الواجب .
وهى تخلق أيضاً اتفاق المشاعر ، والحدس والفكر . إن
نور الإرادة هو الذى يجعلنا نرى النور ، وكل ما يظهر
فى هذا النور . وهو لا يتوقف عن خلق هذا العالم فى أرواحنا ،
إنه يتدخل فى هذا العالم بتدخله فى أرواحنا عن طريق نداء
الواجب ، وذلك منذ أن يغير كائن حرمنا لى شيئاً فى هذا
العالم . وهو الذى يبقى فى أرواحنا هذا العالم وفى الوقت نفسه
يبقى فيها وجودنا المتناهى ، وجودنا الوحيد الذى يمكن أن يكون
لنا ، وذلك بتوليد حالات جديدة بصفة مستمرة من حالتنا
السابقة . وعندما يكون قد هيأنا ، بما فيه الكفاية ، وفقاً لهدفه
الرفيع ، لغايتنا المستقبلية ، ونكون قد أعطينا لأنفسنا التكوين
الضرورى ، ينقضى هذا العالم بما نسميه الموت . ويدخلنا فى عالم

جديد كونه بأعمالنا في هذه الدنيا وفقا لواجبنا . إن كل حياتنا
هى حياة هذه الإرادة . إتنا بين أيدي هذه الإرادة ، إتنا نعيش
فيها ، وليس فى مقدور أحد أن يخرجنا منها . إتنا خالدين
لأنها أبدية .

٨٨ — أيتها الإرادة النبيلة الحية ، التى لا تحملين اسما ،
ولا يحيط بك أى مفهوم إحاطة تامة ، إن فى مقدورى أن أرتفع
بروحى إليك ، لأننى أنا وأنت متحدان . إن صوتك یرن فى أذنى
وصوتى له صدى فىك . وكل أفكارى الحقيقية والخيرة موجودة
فىك — ففىك أنت التى يستحيل علىّ تعقلك ، أستطيع أن أفهم
نفسى وبصير العالم بالنسبة لى متعقلا ، وأجد حلا لكل ما هو
غامض فى وجودى ، ويستقر الاتساق الكامل فى روحى .

٨٩ — إن بساطة الطفولة بما فيها من إخلاص وتفان فى
إندفاعها هى أقدر الحالات التى تسمح بالوقوع عليك . إنها ترى
فىك ذلك الشئ الذى يغور فى القلوب ويسبر النفوس ، ويكون
دائما الشاهد الحاضر بالنسبة لجميع مشاعرها ، والوحيد الذى
يعرف صدق نواياها ، والوحيد الذى يعرفها عندما ينكرها
الجميع . إنك بالنسبة لها كالوالد الذى يرعاها ويريد لها الخير ،
والذى سيحيل كل شئ من أجل مصلحتها . إنها تركز بكليتها
لقراراتك الطيبة إذ أنها تقول : « اجعلنى ما يحلو لك ، فأنا أعلم

أنه سيكون خيراً ، بما أنك أنت التي تعملينه .

إن العقل المتطلع لمعرفة كل شيء ، والذي سمع بك دون أن يراك أبداً أراد أن يعرفنا بجوهرك ، ولكنه قدّم لنا صورة ممسوخة عنك ، قدمها على أنها صورتك ، وكانت صورة مضحكة يرفضها كل عاقل ، ويلفظها كل حكيم خبير ؛ لأنها بغيضة إلى النفس .

٩٠ - إنني أقف أمامك مكتوف اليدين ومخفياً وجهي ، ورابطاً لساني ، لأنني أعلم علم اليقين أنه ليس في مقدوري أن أصير ذاك ، كما أنني لن أستطيع أن أتصور كيف أنت في ذاك ، ولا كيف تظهرين لها ، ومهما عشت حياتي الروحية آلافاً مؤلفة من المرات ، فلن يزداد فهمي لك عما هو عليه الآن وأنا في غلافي الأرضي هذا ؛ فواقعة الفهم ذاتها تجعل كل ما أفهمه متناهيًا ، ولا نستطيع أن نجعله لا متناهيًا ، على الرغم من الصعود والتقدم الذي يحدث فينا دون توقف .

إنك تختلفين عن المتناهي لا بالدرجة وحسب بل بالجوهر . فالتنمية لا تجعل منك فقط فرداً في طريق التحقق المتزايد بعظمته ورفعة قدره ولكن لها لا متناهيًا يستحيل قياسه إلى أي كائن أرضي . فليس لدى عنك إلا هذا الوعي المنطقي التقدمي ولا أستطيع أن أفكر فيك على نحو آخر . فهل يحق لي أن أصفك بهذا الوصف ؟

إن معنى الشخصية يتضمن التحديد . فكيف أطبق عليك هذا المعنى وأنا لا أرى فيك التحديد ؟

٩١ - من الأفضل أن أغض النظر عن القيام بما حرّمته على طبيعتى المتناهية والذي لن يكون له أية فائدة بالنسبة لى . إننى لا أريد بالمرّة أن أعرف كيف أنت فى نفسك . ولكن العلاقة بين الكائن المتناهى الذى هو أنا وكل الكائنات المتناهية ، علاقة ظاهرة واضحة فى نظرى ؛ فيجب أن أصير ما يجب أن أكون . وإننى أرى هذه العلاقة بطريقة أوضح عن وعى وجودى الخاص . إنك أنت التى توجد فى من بين الكائنات التى منحت العقل ، معرفة واجبة ، وغايتى . فكيف يحدث هذا ؟ إنى لا أعرف ذلك ، ولا أحتاج إلى معرفته . إنك تعرفين وتعلمين ما أفكر فيه وأريده . فكيف تستطيعين أن تعرفى ، وبأى طريقة تحققين هذا الوعى ، وهذا ما لا أفهم منه شيئاً . وإننى أعرف وأعرف جيداً أن معنى الفعل - والفعل يتعين من قبل الوعى - لا ينطبق إلا على ، وليس عليك . لأنك اللاتناهى . فإنك تريد - لأنك تريد - أن يكون لطاعتى الحرة آثار بالنسبة للأبدية كلها . إننى لا أفهم فعل إرادتك ، وأعرف فقط أنه لا يماثل فعل إرادتى . إنك تعلمين وإرادتك نفسها فعل . ولكن طريقة فعلك ، وهى الوحيدة التى أعرفها تتعارض مع طريقتي . إنك حية موجودة لأنك تعرفين وتريدن ، وتعلمين ، ودائماً حاضرة بالنسبة للعقل المتناهى ؛ ولكنك لست تلك التى تجعلنى أستطيع أن أتوصل إلى تصور الكائن .

٩٢ - وسأقع على الطمأنينة والسعادة ، بحديث هذه

الصلات التي بينك وبينى أنا السكائن المتناهى . إننى لا أعرف إلا
واجبى معرفة مباشرة . وأريد أن أقوم به بسرور وثقة ، لمجرد أن
صوتك هو الذى يأمرنى به ، إنها التعليمات التى تأتى إلى من المجال
الروحى للعالم . والقوة التى تجعلنى أقوم به هى قوتك . وما يأمرنى
به هذا الصوت وما أنفذه هذه القوة فهو حقاً وبصفة يقينية خير
فى هذا المجال من العالم . إنى مطمئن إلى أن كل ما يحدث فى العالم
يجعلنى أطمئن إليه لأنه يحدث فى عالمك ، فلم يعد شئ يستطيع أن
يزعجنى . أو يدهشنى أو يجعلنى أتخاذل أمامه ، طالما أننى على يقين
من أنك موجودة ، وطالما أتأمل وجودك ؛ إننى أتبين عالمى الحالى
فى صورته الجديدة أى من خلالك ، وفيك أنت التى تمثلين
اللامتناهى ؛ فالطبيعة ومظاهرها غايات . وأفعال السكائنات الحرة
ليست إلا أقوال خارية وخالية من المعنى . فلم تعد هناك طبيعة ،
ولم يعد هناك إلا أنت ، وأنت فقط . والهدف الأخير للعالم
الحالى ، لم يعد - كما يهيا لى - أن ينتج الفرد ، لمجرد لذة الإنتاج ،
حالة سلام عام بين الأفراد وتوكيد سيطرتهم على آلية الطبيعة ؛
بل أن ينتج هذه الحالة بواسطة الأفراد أنفسهم ، وبما أنها متوقعة
بصفة سابقة للجميع فلتنتج بواسطة الجميع كمجموعة أخلاقية
كبيرة وحررة . والقانون الأساسى للمجتمع الأخلاقى الكبير ،
الذى تكون الحياة الحالية جزءاً منه يمكن أن يصاغ كالآتى :-

لا يوجد تقدم ولا تحسن بالنسبة للفرد إلا بالاستعمال الملائم ،
للإرادة، ولا يوجد تقدم أو تحسن بالنسبة للمجتمع إلا بالاستعمال
الملائم المشترك الإرادة . وإذا بدا أن إرادة الفرد الخيرة قد
ضاعت مرارا ومرارا في هذا العالم فذلك لأنها لا تتفق مع إرادة
المجموع . وآثار هذه الإرادة تظهر في العالم الثاني . ولذلك كانت
ميل الأفراد الخسيسة وذرائلهم تبدو في بعض الأحيان وكأنها
تعاونهم على تحقيق الخير ، ولكن لا في ذاتها ومن أجل الذات ؛
إذ لا يمكن أن يخرج الخير من الشر . فكل ما هنالك أن هذه
الذرائل تتعادل مع رذائل مقابلة وتسرف في الظهور ، فتنتهي بأن
تعدم ، وتعدم في نفس الوقت أضدادها ؛ فلا يمكن أبداً أن يكون
للعبودية وكبت الحرية اليد العليا ، ما لم يكن الجبن والتخاذل والخساسة
قد انتشر بين الأفراد وانعدمت الثقة بينهم . فأصبح الطريق ممهداً
لهذه العبودية . ولكن إذا ازداد الضغط . انطلقت النفس
الإنسانية من عقابها لتأق بمالم تأت به من قبل ويكون فقدان
الآمل في حياة أفضل هو الذي رد إليها شجاعتها المفقودة . في
هذه اللحظة تعدم الرذيلتان كل منهما الأخرى ، ويخرج منهما
أنبل ما يمكن من صلات إنسانية : الحرية المستديمة .

٩٣ — إن أفعال السكائنات الحرة ليس لها أثر إلا على
كائنات أخرى حرة ، لأنه لا يوجد عالم ، إلا في هذه ، ومن أجل
هذه . والامر الذي يتفق فيه الجميع بدون استثناء هو العالم . غير أن

هذه الآثار لا تحدث فيهم إلا بالإرادة اللامتناهية التي تربط جميع الأفراد بعضهم ببعض الآخر. وكل نداء توجهه لنا هذه الإرادة ، يمثل دائماً إخطاراً لتركنا الواجب متعين . وبالتالي : فنامسميه ، في هذا العالم بالشر ، يترتب على إسراف في الحرية ولا يوجد إلا بهذه الإرادة ، ويوجد وينتهون إلى وجوده لأنهم يتبينون في مقابله معنى الواجب الذي تفرضه عليهم الإرادة . وإذا لم يكن في الخطة العامة الأبدية لتكويننا الأخلاقي وتكوين نوعنا كله أن هذه الواجبات بالذات يجب أن تفرض علينا . فلن تكون مفروضة علينا . ولن يوجد ما تفرض علينا به ، ولن يوجد ما نسميه بالشر ومن هنا كان كل ما يحدث خير ، ويساهم في غاية معينة . والعالم واحد وهو وحده ممكن ، وهو عالم خير بصفة مطلقة ، وكل ما يحدث فيه يساهم في تقدم وتكوين الأفراد وينتهي عن طريق هذا إلى تحقيق غايته الأرضية . إن هذا النظام الأعلى للعالم هو الذي نسميه الطبيعة عندما نقول : إن الطبيعة تقود الفرد إلى العمل بحكم احتياجه إلى ذلك وتقوده إلى دستور منظم بالقوانين بحكم وجود الفوضى العامة في الطبيعة وتقوده إلى السلام العالمي بحكم فزعه من الحروب التي لا تتوقف . إن إرادتك ، اللامتناهية ورعايتك لنا يمثلان وحدهما ، هذه الطبيعة العليا . ونقع على كل هذا بالبساطة والصفاء الروحي ، عندما نرى أن حياتنا في هذه الدنيا ما هي إلا نظاماً أقم لتنقية النفس وتكوينها أي أنها

كالمدرسة التي تهيم للخلود لأننا نلج البساطة في كل تغير يحدث لدى
الذين يحيطون بنا ، ويعترضون حياتنا نلج تديرا من تديراتك
التي يجب أن تنتهي بك إلى الخير أى عندما تتبين بقوة أن كل
شئ سينتهي على أحسن وجه بالنسبة لأولئك الذين يحبون واجبهم
ويعرفونك .

٩٤ - لقد عشت ، في الأيام السابقة ، في الظلمات
وارتسكت الكثير من الأخطاء وأهني نفسي بحكمي . وأفهم الآن
فقط ، أيتها الروح العجيبة بصفة تامة ، التعاليم التي أدهشتني
عندما نطقت بها ، ولو أن عقلي لم يستطيع أن يدحضها . لقد
استطعت في هذه الساعة فقط أن أحيط بها في كليتها . وعمقها
وأن أتبين آثارها .

٩٥ - إن الإنسان ليس نتاج عالم حسي وهدفه الأقصى
من وجوده لا يمكن أن يصل إليه في هذا العالم الحسي . وغايته
تتعدى الزمان والمكان ، وكل ما هو حسي ويجب أن
يكون لديه علم بما هو عليه ، وما يجب أن يصير إليه بمجهوده
ويجب ، كما هو الأمر بالنسبة لغايته التي هي غاية رفيعة أن يرتفع
فكره بصفة عامة فوق حدود العالم الحسي . يجب أن يفعل
ذلك ، إذ حيث يعيش جسده ، يعيش بالضرورة فكره ، والفكرة
التي هي أكثر الأفكار إنسانية ، والوحيدة التي تلائمه ، تلك
التي تمثل كل فكرة ، هي تلك التي يرتفع بها فوق هذه الحواجز ،

والى تجعل كل ما هو حسى يفقد كل واقعية ، ولا يسترعى
نظر الأفراد بعد ذلك ، إلا كمجرد انعكاس لعالم فوق الحس ،
وهو وحده الذى يوجد .

٩٦ — وهناك أفراد عديدون ارتفعوا بأنفسهم الى هذا
المستوى ، دون أن يلجأوا الى التأمل ، بل رجعوا فقط الى قلبهم
الكبير ، وغريزتهم الاخلاقية الخالصة ، لقد كانوا يعيشون
بقلوبهم ومشاعرهم . لقد كانوا ينكرون إنكاراً تاماً ، بطريقة
تصرفهم أثر وحقيقة العالم الحسى . وفى تحديدهم لما يمكن
أن يكون فيه ، من عناصر يبرهن لهم فكرهم عليها . هناك
من قالوا : « لا إن حقنا فى السماء ، فليس لنا عيش دائم على
هذه الأرض ، ونحن نبحث عن مقر المستقبل ، أولئك مبدؤهم
الأساسى أن يموتوا فى العالم ، وأن يولدوا ثانية ، ويدخلوا ،
منذ هذه الحياة فى حياة أخرى ، فهؤلاء لم يعيروا ، بدون
شك أقل قيمة للعالم الحسى أيضاً . وهؤلاء ، إن أردنا أن
نستعمل تعبيراً مدرسياً ، مثاليين وأصحاب فلسفة أولانية ،
لا مشروطة .

٩٧ — وهناك آخرون زاد تقديرهم لغريزة العمل التى لها
أثرها فى العالم المحسوس . فغاصوا فى المادية بفكرهم ، ودخلوا
فيها ، ولن يستطيعوا أن يرتفعوا عليها بصفة كاملة إلا باتباع

فكرهم ، وبدفع هذا الفكر إلى أقصى ما يمكن أن يصل إليه ،
وعلى الرغم من ذلك ، وعلى الرغم من منتهى نقاء استعداداتهم
الأخلاقية فهم سيرتدون إلى المادة . وسيكون كيانهم مسرحاً
لمتناقضات لا تنتهى أبداً ولا تقبل حلاً . وبالنسبة لهؤلاء تصبح
هذه الفلسفة التى أتبين معناها بكل وضوح الآن ، القوة الأولى
التي تخلص الروح من غلافها الأرضي ، وعندئذ تنشر الروح
جناحها وترتفع فوق نفسها ، وتلقى بنظرة أخيرة إلى الغلاف
الذي تخلصت منه وتذهب لتعيش وتعمل في مجالات أرفع من
المجال الأرضي .

٩٨ — إني أبارك الساعة التي قررت فيها التفكير في نفسي
وفي غايتي ، فقد وقعت على حل لكل المسائل التي كانت تشغل
بالي . إني أعرف ما أستطيع أن ألم به ، ولا أحملهما لما ليس
في مقدوري أن ألم به . إن الرضا يملأ نفسي ، لأنه قد أصبح
يسودها الانسجام التام والوضوح الكامل . إنها تبدأ وجوداً ،
جديداً ، أجمل مما كان لها .

٩٩ — إني لا أحيط إحاطة تامة بغايتي ، فأنا لا أعرف
ما يجب أن أصير إليه ، وما يجب أن أكونه ، فهذا يفوق مقدرتي
على الفهم . فهناك شطر أو جزء من غايتي محجوب عني . وراعي
الآرواح وحده ، الموكل إليه أمر غايتنا ، هو القادر على رؤية

هذا الجزء . وكل ما أعرفه عن هذا الجزء أنه موجود وجوداً يقينياً ، وأنه أبدي ورائع — أما عن الشطر الذى فى مقدورى أن ألم به ، فأتى أعرفه وأعرفه جيداً . وهو أساس كل معارفى الأخرى . ففى كل لحظة من لحظات حياتى أعرف بكل تأكيد ما يجب على أن أفعله . وهذه هى غايتى فى النطاق الذى يقع تحت سيطرتى . ويجب أن أتوقف عند هذا الحد ، طالما أن على لا يصل بى إلى ما وراء ذلك ؛ فلا يجب أن أفكر فى أن أعرف أكثر مما هو مقدورى أن أعرفه ، غير أنه يجب أن أدخل فيما هو أبدي وأعتبر نفسى جزءاً منه . وهذا أمر يجب أن أركز كل أفكارى فيه وكذلك جهودى وجميع قواى حتى يختلط به وجودى ويذوب فيه .

١٠٠ — يجب بقدر المستطاع أن أنمى ذهنى وأكتسب معارف جديدة ، وذلك لتنمية مقدرتى على القيام بالواجب . يجب أن أريد الكثير لى يكون من المستطاع أن يطلب منى الكثير . يجب فى كل مناسبة أن أمرن قواى وقدرتى ، لى يجد الواجب فى آلة أكثر ملاءمة وقدرة على العمل ؛ لأنه حتى اللحظة التى يخرج فيها الأمر من شخصى إلى العالم الخارجى ؛ فأنا مسئول أمام ضميرى . يجب أن أتمثل — بقدر ما يكون ذلك فى مقدورى — فى نفسى الإنسانية بتمامها ، وذلك لا من أجل الإنسانية فى ذاتها ، إذ لا قيمة لها فى ذاتها ، ولكن

لكي أمثل من جديد في الإنسانية الفضيلة التي وحدها لها قيمتها
 في ذاتها ، عندما تصل إلى درجة عليا من الكمال . يجب أن أعتبر
 نفسي بكليتي — أي جسما وروحا — وهذا هو اعتباري الوحيد ،
 أنني الوسيلة للقيام بالواجب . يجب أن أشغل نفسي بالقيام به ،
 ويسكون في مقدوري أن أقوم به في الحدود التي تقع تحت
 سيطرتي ، ولكن عندما يخرج نداء الواجب من نطاق شخصي
 ليدخل في العالم ، بشرط أن يكون نداء قد نفذته بالفعل ،
 وبشرط أن يكون في فعلا وعي طاعته — وطاعته هو فقط —
 عندما يحدث ذلك ؛ فلا يجب أن أعابأ به بعد ذلك ، لأنه أي
 الواجب يكون قد ترك نطاق شخصي ليسكون بين يدي الإرادة
 الأبدية . واستمرار اهتمامي به سيكون بدون جدوى ويعبر عن
 عدم إيمان وعدم ثقة بهذه الإرادة . فلا يجب أن أفكر أبداً في
 أن أحكم العالم بدلا من هذه الإرادة منصتا بذلك إلى صوت
 حكمتي المحدودة ، لا إلى صوت ضميري ، أي أن أحل محل النظرة
 الشاملة التي تحيط بالعالم بأسره — نظرة فرد محدود الأفق — إذا فعلت
 بذلك فسأخرج من نطاق الإرادة أي من نطاق الكائنات الروحية .
 ١٠١ — وكما أنني أحترم ، بهدوني وخضوعي ، هذا النظام
 الأعلى ، فيجب بأفعالي أن أحترم حرية الكائنات الأخرى
 خارج ذاتي . فالامر ليس أن أعرف ما يجب عليهم أن يفعلوه
 حسب مفاهيمي ؛ ولكن أن أعرف ما يجب علي أنا أن أعمله

لأجعلهم يقررون فعله . ولكن لا أستطيع أن أريد أن يكون
لى أثر على معتقداتهم وإرادتهم إلا بقدر ما يسمح لى بذلك النظام
الاجتماعى وموافقتهم لى عليه . وعلى العموم فلا أستطيع فى أى
حالة من الأحوال أن أؤثر على قواهم وظروفهم دون أن أؤثر على
اعتقادهم وإرادتهم . ويفعلون ما يفعلون على مسئوليتهم ، طالما أنه
ليس لدى الوسيلة ، ولا الملكية لىكى أمنعهم من ذلك ، والإرادة
الأبدية هى التى تدبر كل شىء على أحسن وجه . إن ما يهمنى هو أن
أحترم حرية هذه الكائنات الأخرى ، بدلا من أن أمنع أو أوقف
ما يبدو لى أنه مزعج وسىء فى الاستعمال الذى يحققونه لحريتهم .

١٠٢ — إتنى أرتفع بنفسى إلى وجهة النظر هذه ، وإتنى
لمخلوق جديد . وجميع علاقاتى بالعالم الآخر قد تغيرت . وجميع
الخيوط التى ربطتنى إلى الآن به ، أى ربطت روحى بهذا العالم .
وكانت تجعلنى أتبع جميع خطواته قد انقطعت إلى الأبد ،
وإتنى لحر ، هادىء ، ساكن ، إتنى دنيائى الخاصة بى ولم أعد أتبين
الأشياء وعلاقاتها بقلبى بل بعينى . وعينائى نفسيهما أصبحتا
تعتبران نفسيهما حرتين ، وهما تغوصان فى الأخطاء والنقائص
إلى أن تصلا إلى الحقيقة والجمال . وهكذا تنعكس الأشكال
صافية هادئة على سطح المرآة الساكن .

١٠٣ — لم يعد فى قلبى مكان للخرج ، والخلط ، وعدم اليقين .

والشك والقلق ، ولم يعد في قلبي مكان ، للحزن ، والأسف
والرغبة . لم يعد هناك إلا شيء واحد أريد أن أعرفه وهو : ماذا
يجب أن أفعل ؟ وهذا أعرفه دائماً دون أن أقع في الخطأ . وفيما
عدا هذا ، فلا أعرف شيئاً ، وأعرف أنني لا أعلم شيئاً . لقد
تثبتت قدمي بقوة في هذا الجهل وإنني لامتنع عن التفكير ،
والنقاش والاشتباك مع نفسي فيما يتعلق بما لا أعرفه ؛ فلم يعد
في مقدور أي شيء في هذا العالم أن يثيرني ، بأن يسبب لي فرحاً
أو حزنًا . إنني أنظر إلى جميع الأحداث ببرود وعدم اكتراث
دون أن أنأثر بها ، لأنني أعلم أنه ليس في مقدوري أن أشرح
أيًا منها ، ولا أن أبين صلتها بما يهمني فيها . إن كل ما يدخل في
نطاق العالم الأبدى وأعرفه فهو خير . هل يوجد في هذا
المجال شيء عبارة عن منفعة خالصة أو مجرد وسيلة لاستئصال
شر موجود ، ويكون لكي يوجد في — بطريقة أو بأخرى —
اللذة ؟ إنني لا أعرف شيئاً عن ذلك . إن ما أعرفه هو أن كل شيء
ينجح في هذا العالم ؛ وهذا يكفيني ويملأني ثقة لا تنزعزع .
ولكن الذي يكون بذرة أو زهرة أو ثمرة في هذا العالم ؛
خلا أعلم عنه شيئاً .

١٠٤ — إن الشيء الوحيد الذي يهمني أن العقل والأخلاقية
تتقدمان في نطاق الكائنات العاقلة . واهتمامي بالتقدم نفسه من
أجل ذاته فكوني آلة هذا التقدم ، أو غيري هو الآلة ، وكون

فعلى هو الذى ينجح أو فعل شخص آخر ، أو يمنع فعلى ، فهذا أمر لا يهمنى فى قليل أو كثير . فإنى أعتبر نفسى دائماً اعتباراً واحداً وهو أتنى آلة يستخدمها العقل للوصول إلى هدفه . وهذا الاعتبار وحده هو الذى يجعلنى أقدر نفسى ، وأحبها ، وأهتم بها . ولا آمل فى نجاح فعلى إلا فى نطاق تحقيق هذا الهدف . وإنى أنظر لجميع حوادث العالم من هذه الزاوية وفقط منها ، ولا يهمنى أن أكون مصدر هذه الحوادث أم لا ، أو أن أكون هدفها المباشر أم يكون آخرون هدفها . إن صدرى مغلق لكل ما يمس شخصى من إهانات أو اعتزاز باستحقاقات خاصة ، فقد اختفت شخصيتى منذ زمن طويل وتلاشت فى تأملها للهدف .

١٠٥ - فإن بدا أنه يجب إخماد أنفاس الحق ، وأنه يجب استئصال الفضيلة من العالم ، وإن بدا أن شطط العقل والرديلة هما المسيطرتان بقوة ليسكونا العقل الحقيقى والحكمة الحقيقية وإن بدا أنه فى اللحظة التى كان يأمل جميع الأفراد فيها أن تتدخل الإنسانية فى مرحلة أفضل مما كانت عليه فإذا بكل شيء يصبح أسوأ مما كان ؛ وإذا كان العمل الذى ابتدأ بداية حسنة جداً وبنى على ذلك الرجال الأحياء أجمل الأمانى يتحول فجأة وبدون سابق إنذار إلى عمل مخز جداً ، إذا حدث كل ذلك فلن أتزعزع عن قرارى وأضل طريقى ؛ كما أتنى لن أهتم أيضاً إذا سارت الأمور على أحسن ما يرام وبدا أن الثقافة تزداد وتزدهر ، وأن

الحرية والاستقلال قد طفرا طفرات وأن الأخلاق قد تهذبت
وأن روحا مسالمة قد أخذت تنتشر بين الأفراد ، ويزداد تعاونهم
وشعورهم العام بالعدل ؛ فلن يزيد هذا من تقديري ؛ أن كل شيء
قد نجح الآن . وأن لي الحق أن أترك نفسي لعدم المبالاة ،
والتكاسل والأمن . هكذا تتمثل الأشياء لي ، أو هي هكذا فعلا
بالنسبة لي ؛ وفي كلتا الحالتين . وكما هو الأمر في جميع الحالات
الممكنة . فإني أعرف ما على فعله . ولا شيء غير هذا يزعجني ،
لأنني لا أعلم شيئا فيها عدا ذلك . فالحوادث التي تكون بالنسبة
لي ذات أثر محزن لنفسي ، يمكن أن تكون في التدبير الإلهي ،
أقرب الوسائل إلى إحداث أحسن النتائج . ومن الجائز أن تكون
هذه المعركة بين الخير والشر هي آخر المعارك . ومن الجائز أن
يثبت فشلها . ومن الجائز أيضا أن تقوم هذه الحوادث السارة
لي ، على أسس يشك في أدائها إلى الخير ، فما اعتبره مثلا تقدما
للثقافة : ما هو إلا سفسطة وضيق بجميع الأفكار ، وما اعتبره
مثلا استقلالا ما هو إلا حرية غير مباحة ، وما اعتبره مسالمة
ما هو إلا ضعف وتخاذل . والحقيقة أنني لا أعرف شيئا فيها
يتعلق بكل هذا ، ولكن من الجائز أن يكون الأمر كما ذكرت ،
فلن أكون على حق إن حزنت لما حدث في الحالة الأولى وفرحت
لما وقع في الحالة الثانية . غير أنني على علم بشيء واحد : وهو أنني
أوجد في عالم الحكمة والخير الأعلى اللذين يدخلان بي في التدبير

الأعلى وينفذان أمره دون ضلال . . وهذا الاعتقاد هو الذى يوجد فى الهدوء والسكينة والسعادة المطلقة .

١٠٦ - وإذا حدث وتقدمت كائنات حرة مهيأة للعقل والأخلاقية ، لمحاربة العقل وعملت بكل قواها على نصرة الانحراف والرديلة ، فإن أفتقد هدوئى ، ولن أعرض نفسى للغضب والاشمئزاز إلا لعمى بصيرتهم الذى جعلهم يكرهون الخير لأنه الخير ويفضلون الشر لمجرد حبهم للشر . هذا العمى وحده هو الذى فى مقدوره أن يشير غصبي ، ولكن لا يمكن أن أنسب هذا الأمر لآى كائن يتمتع بصفة الإنسانية ، لآتى أعلم أن ليس له وجود فى الطبيعة الإنسانية . لآنى أعلم ذلك بالنسبة لجميع أولئك الذين يتصرفون على هذا النحو ؛ فإنه لا يوجد فى اللحظة التى يتصرفون فيها ، لآخر ، ولا شر ، ولكن فقط ما هو محبب ، وما هو غير محبب ، وإنهم لا يتصرفون على العموم بسلطانهم الخاصة بهم ، ولكن حسب سلطة الطبيعة ، فإنها طبيعتهم وليسوا هم أنفسهم ، تلك الطبيعة التى ، بكل قواها تبحث عما هو مستحب ، وتهرب مما هو غير مستحب دون أن تشغل نفسها بمعرفة ما إذا كان هذا خير أو شر . ومنذ اللحظة التى ، بكل قواها تبحث عما هو مستحب وتهرب مما هو غير مستحب . دون أن تشغل نفسها بمعرفة ما إذا كان هذا خير أو شر . ومنذ اللحظة التى هم فيها على ما هم عليه ، فلن يستطيعوا أن يفعلوا شيئاً غير ما يفعلون . لآنى أعلم ذلك ، ولا أفكر

بالمرة في استنكاره والاشتمزاز من الضرورة أو الطبيعة العمياء التي لا تعرف المسؤولية . والحقيقة أن خطأ هؤلاء الأفراد عبارة عن أنهم على ما هم عليه ؛ وبدلاً من أن يكونوا أحراراً ولهم شخصيتهم يتركون أنفسهم ينزلقون مع الطبيعة العمياء .

١٠٧ - هذا فقط يثير سخطي ، ولكنني عندئذ أواجه المطلق الذي لا يفهم ، فليس في مقدوري أن أهاجمهم على أنهم ليسوا أحراراً إلا إذا افترضت أنهم كانوا أحراراً ليجعلوا من أنفسهم أحراراً . أريد أن أوجه غضبي إليهم ، ولكنني لا أجد مبرراً لهذا الغضب ؛ فما هم عليه في الواقع لا يستحق غضبي وما يستحق غضبي ، فليسوا هم عليه . بل وإن يستحقوا ذلك حتى ولو كانوا عليه . وسينصب غضبي على لاشيء . ويجب على حقيقة أن أعاملهم دائماً وأحدهم ، كما لو كانوا موجودين في الواقع . وعند مواجهتهم يجب أن أفترض دائماً الشيء الوحيد الذي يضعني في مقابلهم وينتهي بي إلى الدخول في صلات وعلاقات معهم . وهو فعلي . فالواجب يلزمني فيما يتعلق هؤلاء الأفراد بمفهوم مضاد لما يقدمه لي التفكير . ومن الجائز أن يحدث إلى الآن : سأعتبرهم أحراراً وسأهاجمهم بشيء من السخط لكني يلمهم هذا السخط ضد أنفسهم ولكن لن يستطيع

فكرى أن يشعرنى بهذا السخط ، بل ستشعرنى به شخصيتى .
كرجل يعمل ، وكرجل اجتماعى لا يرتاح إلى الرذيلة والانحراف .
أى كرجل يهمله الغير ولا يكرس وقته كله للتأمل .

١٠٨ — قد تصيبني الآلام الجسدية ، والقلق ، والأمراض ،
فهذا أمر جائز وليس فى مقدورى تفاديه لأن هذا كله من
أعراض طبيعتى . وطالما أتى فى هذا العالم الدنيوى فأنا طبيعة ،
ولسكن هذا كله لن يحزنى . إذ أن ذلك لا يمس إلا الطبيعة
التي لى معها علاقات طارئة . ولا يمسنى أنا نفسى ؛ إذ أتى كائن
متعالى على الطبيعة . والنهاية الأكيدة لسكل ألم وكل استعداد
للآلم هى الموت . والموت هو أهون الأعراض التي تعتربنى
والتي يعتبرها الرجل العام من المصائب . إتنى لن أموت بالنسبة
إلى نفسى ولسكن بالنسبة للآخرين . أى بالنسبة للأحياء
الذين اختطفنى الموت منهم . وساعة الموت بالنسبة لى هى ساعة
تولد حياة جديدة عظيمة .

١٠٩ — وعلى هذا النحو ، فعندما أكون قد أغلقت قلبى
أمام كل رغبة أرضية ولم يعد قلبى يتعلق بشئ . فإن . فيبدو العالم
أمام عيني فى صورة متغيرة . لقد اختفت الكتلة الميتة الثقيلة
التي كانت فقط تملأ الفضاء أمامى ، وحل محلها التدفق الأبدى
للحياة ، تدفق القدرة والفعل ، تدفق الحياة الأولى ، حياتك أنت ،

أيها الكائن اللامتناهي ، لأن كل حياة هي حياتك . ولا يدخل
في ملكة الحق إلا من استنار قلبه بنور الدين .

١١٠ - إنني قريب منك ، وقريب من كل إما المحه حولي .
فكل شيء فيه حياة ، وكل شيء له روح . وكل شيء ينظر إلى
بأعين ملائكية ، ويتحدث إلى قلبي بصوت روحاني . إنني موزع
بين الكائنات على اختلافها ؛ ومع كل فانا منفصل عنها .
إنني أرى نفسي من جديد في كل الأشكال الخارجية . وانعكس
فيها كما تنعكس الشمس الساطعة التي تنكسر أشعتها على نقط
مياه الندى .

١١١ - إن حياتك - كما يستطيع الكائن المتناهي أن يتصورها -
إرادة ؛ تخلق نفسها بنفسها وتمثل نفسها بنفسها . وقد جعلت
نفسها حسية وأخرجتها في أشكال مختلفة . وقد كنت من بين
الذين مرت بي أشكالها التي تندمج مع الطبيعة وتتلاشى فيها ،
هذه المادة التي تخلق نفسها بنفسها وتكون نفسها تتخلل عروقي
وعضلاتي ثم تخرج خارج ذاتي كل ثرائها في الأشجار والنباتات
والحشائش . وهذه الحياة المتدفقة المتصلة تناسب في أشكالها
جميعاً حيث يكون في مقدور عيني أن تتبعها . في بقاع العالم على
اختلافها وتبدولي في صورها المختلفة مماثلة للقوة نفسها ، التي تكون
بها - بطريقة مجهولة مني - جسمي الخاص بي وعندئذ تنتفض هذه

الحياة بحرية وتقفز وترقص ، بحركة تخلقها بنفسها في الحيوان وتمثل في كل جسم جديد كدنيا أخرى خاصة وجدت خصيصا لها هذه القوة نفسها التي تشعرنا بوجودها ، دون أن ترى وتتحرك في أعضائها الخاصة بي . إن كل ما يتحرك يخضع لهذه الدفعة العامة . لهذا المبدأ الأوحده ، لكل حركة تقود إلى الهزة المتسقة من طرف العالم إلى طرفه الآخر : إن الحيوان يطيع دون حرية ، بينما أنا — الذي منه تبدأ الحرية في العالم المرئي ، ودون أن يكون أساسها في — أطيع بحرية .

١١٢ — إن حيائك التي تكون ماهيتك ، على نحو ما يتبين ذلك للسكان الفاني ، حياتك التي تربط الأرواح بعضها ببعض الآخر كالهواء أو كالأثير الذي يملأ الفراغ ويضم بذلك الموجودات كلها . لأنها تقع فيه ، وهي على العموم رباط يصعب على العقل فهمه ، ولكنه واضح وثابت أمام الروح . ولذلك يسير الفكر مع الروح ليقع معها على ما تقع عليه من حقائق فيدخل صدور الأبرياء ليخرج منها وقد تخلص من شوائب المادة فيبدو أكثر نقاء وهذه التجربة تجعل الإنسان لا يقع على نفسه ، ولا يفهم نفسه ويحبها ، إلا في شخص فرد آخر . ولا توجد روح إلا إذا انبثقت من الأرواح الأخرى ، والأفراد لا يوجدون كل بذاته ، ولكن توجد إنسانية ، وتختفي المشاعر الفردية ويحل محلها شعور عام واحد . وبفضل هذه الأعجوبة ينتقل تقارب الأرواح

واحتياج كل منها إلى الأخرى من العالم الغير مرئى إلى العالم المرئى
فى صورة محسوسة يمثلها الجنسان : الإناث والذكور اللذان
سيتحابا حتى لو انقطعت بينهما كل علاقة روحية ، ويترتب
على هذه الصورة صور عدة أخرى مثل حب الآباء للأبناء
والأبناء للآباء وحب الإخوة والأخوات بعضهم لبعض .
كما لو كانت هذه الأرواح تصدر كالأجسام من نفس الدم أو
كأنها أفرع وزهور تنبت على جذع شجرة واحدة . . . وهكذا
تحيط الأرواح بالعالم بأسره ويمكننا أن نقول : إن شعور
الكراهية الذى يوجد بينهم أساسه احتياجهم إلى الحب .
ولا توجد عداوة إلا لأن الحب قد رفض .

١١٣ — هذه الحياة الأبدية ، وهذه الحركة التى لا تتوقف
فى جميع مكونات العالمين : الطبيعى ، والأخلاقي ، أراها فيما يسميه
الآخرون بالجمادات . إننى أرى هذه الحياة تنمو وتزدهر باستمرار
وتتجه بالتدريج نحو الروحانية . ويصبح العالم بالنسبة لى لا هذه الدائرة
المغلقة وحسب ، هذه اللعبة التى تتجدد بلا توقف . أو هذا الوحش
الذى يلتهم نفسه لىوجد نفسه من جديد . ولكنه عالم روحانى
طبعته الروح بطابعها ويسير سيره المنتظم المتصل نحو الكمال
المتزايد ، حسب خط مستقيم يختفى فى اللامتناهى .

١١٤ — إن الشمس تطلع ثم تغرب والنجوم تظهر وتختفى

وكل السكواكب تسير في أفلاكها وكلها لا تبقى على ما كانت عليه عند اختفائها ، والأمثلة بالمثل بالنسبة لمصدر الحياة المضيء حيث يوجد تقدم وحياة ، فكل ساعة تمر ، وكل صباح يطلع علينا وكل مساء ينصرم يجلب للعالم ازدهاراً جديداً وحياة جديدة وحب جديد يتحقق له رويداً رويداً كما لو كان يتساقط نقطة نقطة من الأفق ، كتساقط رذاذ الندى من السحب الذي يحفظ هذه الحياة وينعشها .

١١٥ — إن كل موت يحدث على الأرض هو مولد حياة جديدة . والموت هو قمة الحياة . ولا يوجد في الطبيعة أبداً مبادئ تقتل ، لأن الطبيعة حياة بصفة مطلقة . وليس الموت هو الذي ينهى الحياة ولكن تنهيا حياة أخرى جديدة تختبئ خلف القديمة وتريد أن تنطلق لتثبت وجودها . إن الموت والولادة هماى إلا عراك الحياة مع نفسها ، لكي تظهر نفسها بطريقة أكثر جمالا ، وأكثر انفاقاً مع نفسها . . . وهل يمكن أن يكون موتى شيئاً يخالف هذا الذى ذكرته — موتى أنا الذى لست مجرد نتاج للحياة ، ولكننى معقل الحياة الأولى الوحيدة الحقيقية . أى الحياة على حقيقتها ؟ إنه لمن المستحيل قطعاً أن تستطيع الطبيعة إعدام حياة لا تبدأ من نفسها ، الطبيعة التى لا توجد إلا بسببى ، بدلا من أن أوجد بسببها .

١١٦ — وليس فى مقدور هذا التمثل أن يفنى حياتى الطبيعية ،

أمام أعين الكائن المتناهي ، والحياة الداخلية الغير مرئية .
إذ لو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون في مقدورها إقناء نفسها
التي لا توجد إلا بسببي في الوقت الذي لا أوجد فيه من أجلها ،
وهي تقتلني لأنه عليها أن تعطيني حياة جديدة . ولا تختفي حياتي
الحالية إلا أمام حياتي العليا . وما يسميه الإنسان بالموت ، ما هو
في الحقيقة إلا ظهور حياة جديدة . وإذا كانت الكائنات
العاقلة التي رأت النور لا تموت ، فلن يكون هناك ما يدعو إلى
تخطيط سماء جديدة وأرض جديدة . والخطة الوحيدة التي يمكن
أن تكون لهذه الأرض هي :

أن العقل يتحقق في هذه الحياة الدنيا ونتمثله في نطاقه
المحدود ولا نتعدى حدوده إلا بالوفاة ؛ فتتخطى بذلك بكل
عظمة حدود هذا العقل نفسه ، وكل مجال تحده . إن ظاهرة
الموت هي الخيط الذي يسمح بالمروق إلى حياة جديدة سأعيشها ،
إلى حياة ستكون حياتي .

١١٧ - إن كل كائن من نوعي ، يخرج من المجتمع الأرضي ،
لا يمكن لفكرى أن يعتبره معدوماً ؛ لأنه حتى يرزق مثلي -
وهو يجذب فكرى معه إلى ناحيته . إنه ما زال موجوداً ،
وما زال له حق في الحياة . وإذا توفي بكيناه في هذا العالم ، بينما
يبتهج العالم الآخر لولادة رجل جديد فيه . إني لا أنتظر ساعة

بنفس مطمئنة وقاب فرح ، لآتى ساتبع أولئك الذين دخلوا
الى العالم الآخر . وهذه الوفاة ستسبب فى الوقت نفسه ، الحزن
العميق لمن ستركهم .

١١٨ - وهكذا يختمنى من أمام نظرى ويتلاشى العالم
الذى كنت أعجب به منذ لحظة . على الرغم من الحياة والنظام
والثراء الذى وقعت فيه عليه ، فهو مجرد حاجز يحجب عنى عالماً
آخر ، كاملاً كلاً ، لا يتناهى ، ويخفى عنى البذرة التى ستنبعث
هذا العالم الآخر . والإيمان هو الذى يخرق هذا الحاضر ،
ويبعث الحياة فى هذه البذرة ، ولا يرى فيه إيماناً شيئاً محدوداً
وإنما شيئاً ينتظر التحديد .

١١٩ - هكذا أعيش ، وهكذا أنا ، ساكن ، صلب ،
كامل ، وبى قابلية للخلود ، لأن هذا السكائن ليس كائناً ، زائداً
عنى ، وإنما هو كيانى الخاص بى ، الواحد ، الحقيقى ، إنه ماهيتى .

إنتهى الكتاب

المراجع - الفهارس

- ١ - مؤلفات فيشته .
- ٢ - مراجع عن فيشته ومذهبه .
- ٣ - مصادر ترجمة الفيلسوف فيشته والتعريف بأصول مذهبه .
- ٤ - كشف المصطلحات الفلسفية .
- ٥ - كشف الأعلام .
- ٦ - فهرس الموضوعات .

١ — مؤلفات فيشته مصنفة حسب المواد

أولا : مؤلفاته في الفلسفة النظرية :

- Critique de l'Enesidème de Reinhold. 1792.
- Du concept de La Doctrine de la science. 1794.
- Fondements de la doctrine générale de la science. 1794.
- Précis de la doctrine générale de la science avec appendice sur la dignité de L'homme 1794.
- Deux introductions à la doctrine de la science, 1797.
- Exposition de la doctrine de la science 1801.
- De la Destination de l'homme. 1800.
- Rapport clair comme le jour sur la nouvelle philosophie. 1801.
- Réponses à Reinhold. 1801.
- Les données de la conscience 1810.

- **Precis général de la doctrine de la Science.** 1810.

ثانياً : مؤلفاته في الأخلاق والسياسة :

- **Fondements du droit naturel d'après les principes de la doctrine de La science** 1796-99.
- **L'Etat commercial fermé.** 1800.
- **Le Système de la morale d'après Les principes de la doctrine de La science.** 1798.
- **La Politique ou du rapport de L'Etat primitif. au règne de la Raison.** 1813.

ثالثاً : مؤلفاته في فلسفة الدين :

- **Essai d'une Critique de toute Révélation.** 1792.
- **Du fondement de notre foi en un gouvernement divin du monde.** 1798.
- **Appel au Public contre l'accusation. d'athéisme** 1799.
- **Defense judiciaire contre l'accusation d'athéisme** 1799.
- **Instruction pour la vie bienheureuse.** 1806.

رابعاً : مؤلفاته في الفلسفة الشعبية :

- Demande en restitution de la liberté de pensée. adressée aux princes de l'Europe. 1793.
- Observation pour servir à rectifier le jugement du Public sur La Révolution française 1793.
- Quelques leçons sur la destination du savant. 1794.
- De L'Essence du savant. 1805.
- Les traits caractéristiques du siècle present. 1804.
- Discours à la Nation Allemande 1808.
- Fragments politiques. 1807—1813.
- Mélanges et ecrits divers. 1793 - 1811.

٢ — مراجع عن فيشته ومذهبه

1. M. Boucher : Le sentiment national en Allemagne. Paris. 1947.
2. E. Brehier : Histoire de la philosophie. Paris.
3. CH. Chabot : Préface à la traduction

- française des Discours par J. Molitor, Paris-1923.
4. J. Droz : L'Allemagne et La Révolution française, Paris 1949.
 5. Ehrard : Les conceptions pédagogiques fondamentales de pestalozzi et de Fichte. 1908.
 6. H. G. Engelbrecht : Fichte. A study on his political writings, New-york, 1933.
 7. M. Gueroult : L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte (thèse, Paris, 1929).
 8. M. Gueroult : Fichte et Xavier-Léon. (t. CXXXVI, pp. 170 — 207, de La Revue Philosophique, avril, juin 1946).
 9. M. Gueroult : Fichte et la Revolution française (Revue Philosophique, t. CXXVIII, septembre-décembre 1939; sur les Discours en particulier. pp. 304 — 320).
 10. M. Rouché : Vicissitudes du sens de l'universel en Allemagne (Revue de Psychologie des peuples 1951, n^o. 4).
 11. M. Rouché : L'évolution du patriotisme allemand de 1750 à 1815. (Etudes Germaniques, avril-septembre 1948, pp. 223—232).
 12. E. Vermeil : L'Allemagne. Essai d'explication, Paris, 1945.

13. Victor Basch : Les Doctrines politiques des Philosophes classiques de l'Allemagne, Paris, 1927.

14. Xavier-Léon : Fichte et son temps, 3. vol, Paris, 1922 — 1924 — 1927.

وتوجد دراسات أخرى عديدة عن فيشته ومذهبه باللغة الألمانية ..

٣ — مصادر دراسة ترجمة

الفيلسوف فيشته والتعريف بأصول مذهبه :

1 — Carnot : L'Allemagne avant l'invasion française.

2 — Encyclopaedia Britannica. vol. 10.

3 — Journal Philosophique. tome III.

4 — Max Rouché : Introduction aux Discours à La Nation Allemande. "traduction française par" S. JANKELEVICH. Paris. Edition Montaigne.

5 — Mornet : Les Origines intellectuelles de la Révolution française.

6 — Pierre Larousse : Grand Dictionnaire Universel XIX. em siecle. Tome 8.

7 — UEBER WEG / HEINZE GRUNDRISS DE PHILOSOPHIE 1951. Bd. 4.

٤ - كشف المصطلحات الفلسفية

A

absolu	مطلق
abstrait	بمجرد
absurde	بحال
accident	عرض
acte	فعل
actif.	إيجابي . فعال
anéantir	يعدم
axiom	بديهية

C

concept	تصور
création	خلق
connaissance	المعرفة
conscience	وعى أو ضمير

D

determinable	قابل للتعين
determination	التعين

determiné	متعين
divisible	قابل للتجزئة
durable	مستمر أو قائم

E

engendrer	يوجد ، يولد
espace	الحيز . الفضاء
esprit	الروح
étendre	يبسط
étendu	الامتداد
évolution	التطور
: existence	الوجود
experimental	تجريبي

F

fait	واقعة
fiction	تهيؤ
fini	المتناهي
force formative	القوة النامية
formule	الصيغة

G

général	عام
génétique	موجود خلّاق

H

humanité	الإنسانية
hypothèse	الفرض

I

idéal	مثالى
idéisme	المثالية
idée	الفكرة
identité	الهوية . الذاتية
illusion	وهم
impression	انطباع
s'incliner	يميل
indétermination	اللاتعين
indeterminé	لامتعين
indivisible	غير قابل للقسمة
immédiat	مباشر
infini	لامتناهى
intellectuel	عقلى
intuition	حدس
intuitive	حدسى

J

juxtaposer	يتجاور
------------	--------

L

liberte	حرية
limitation	تحدد
limiter	يحد
logic	منطقي

M

materialisme	المادية
médiat	غير مباشر أو تابع أو مشروط
le moi	الانا
moral	أخلاقي
moralité	الأخلاقية

N

nature	الطبيعة
néant	العدم
nécessité	الضرورة
négation	النفي
non-moi	اللا انا
notion	معنى — مفهوم

O

objectif	موضوعي
objectivité	الموضوعية

·objet

موضوع أو شيء

P

·passif

متفعل

pensée

الفكر

perceptible

قابل للإدراك .

perception

إدراك

·perçu

مدرك

phénomène

ظاهرة

physique

طبيعي

poser

يضع

·positif

موضوعي

·possible

يمكن

pratique

عملي

·primitif

أولى — بدائي

propriété

خاصية

·principe

مبدأ — أصل

R

radical

أصلي

·raison

عقل

rapport

علاقة — صلة

rationnel

عقلي

réalism		الواقعية
réalité		الواقع
réel		واقعي
représentation		تمثل
	S	
scholastic		مدرسي
Scepticisme		الارتيابية
sensation		الحس
sensibilité		حساسية
spirituel		روحي
spontanéité		التلقائية
subjectif		ذاتي
subjectivité		الذاتية
sujet		الذات العارفة أو الفاعل
systeme		نسق
	U	
univers		العالم، السكون
universel	u	كلى
	V	
vérité		الحقيقة
vertu		الفضيلة
volonté		الإرادة

ه - كشاف الأعلام الواردة بالكتاب

دېكارت ۲۵	ا
ر	أرسطو ۱۸
راهن (چان) ۱۲	أرندت ۲۱
روسو ۱۷، ۲۶، ۳۱	أوز (چان پير) ۱۸
رينواك ۴۸	ب
س	بستالوتز ۱۲، ۱۸، ۲۱، ۲۳
سينوزا ۱۰	بورچير ۱۸
شليخ ۴۸	ت
شليجل ۲۰، ۴۸	توبنهم ۱۸
شيلر ۱۸، ۲۹	تيك ۲۰
ف	ج
فريدريك ۱۶	چان راهن ۱۲
فورستر ۱۷، ۱۸	چاهن ۲۱
فوس ۱۸	چوته ۸، ۲۸
قولتير ۱۷، ۲۶، ۳۱	چيرولت (پير) ۳۲
فيلشته ۳، ۴، ۹، ۱۱، ۱۲	د
۱۴، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳	دالمير ۱۸
۳۴، ۳۵، ۳۷، ۴۰، ۴۱	دای هردر ۲۱
۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶	ديدرو ۱۷، ۲۸، ۳۱

لوثر ۲۹
 ليبتز ۲۲، ۲۳
 م
 موزير (چوستوس) - ۱۹، ۲۰
 موليتور ۳
 ميلتيتر ۸، ۹، ۱۰
 ن
 نوفا ليس ۲۰
 ه
 هاردنبرج ۴۸
 هرر - ۸، ۱۷، ۱۸، ۱۹
 ۲۵، ۲۸
 و
 واکنروند ۲۰
 ويلاند ۸، ۱۷، ۱۸

، ۵۲، ۵۱، ۴۹، ۴۸، ۴۷
 ، ۷۱، ۶۹، ۵۹، ۵۷، ۵۵
 ، ۸۱، ۷۹، ۷۷، ۷۵، ۷۳
 ، ۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۴، ۸۳
 ، ۱۴۳، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۱
 ، ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۷، ۲۲۶
 ۲۳۰

ك

كانت ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۲۲
 ۲۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۴۱
 کرو کرو ۱۱
 کلوبستوک ۱۲
 کلیست ۲۱
 کوندورسیه ۱۸، ۳۱
 ل
 لسنج ۸، ۲۵، ۲۸

٦ — فهرس الموضوعات

مقدمة	٣ — ٤
فيشته ومذهبه	
دراسة	
حياة فيشته — ييشته	٧ — ٥٠
أصول مذهبه	٥١ — ٩١
كتاب : غاية الإنسان	
القسم الأول : الشك . . ٩٥	
موجز	٩٥ — ٩٨
الشك	٩٩ — ١٤٢
القسم الثاني : المعرفة . . ١٤٣	
موجز	١٤٣ — ١٤٦
المعرفة	١٤٧ — ٢٢٥
القسم الثالث : الإيمان . . ٢٢٦	
موجز	٢٢٦ — ٢٣٠
الإيمان	٢٣١ — ٣٣٦
المراجع — الفهارس	٣٣٧ — ٣٥١

تنبيه : وقعت بعض الأخطاء المطبعية سهواً فتركنا التنبيه عليها لفطنة القارى الكريم ومن أهمها صوابه كما يأتى :

من ٢٩ س ٣ فى سورة ، من ٣٤ س ١٤ فاحياء وهى ، من ٤١ س ٣ للذات الطارقة

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

أسماء الكتب التي ظهرت في هذه السلسلة :

- ١ - المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالي
مع مقدمة مستفيضة عن قضية التصوف
للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٢ - فلسفة ابن طفيل. ورسالة «حي بن يقظان»
للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٣ - الفيلسوف المفترى عليه «ابن رشد» (نقد)
للأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٤ - التصوف عند ابن سينا (نقد)
للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٥ - التفكير الفلسفي في الإسلام (جزءان)
للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٦ - مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة لابن رشد
مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام
للأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٧ - جمال الدين الأفغاني وحياته وفلسفته
للأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٨ - الإسلام بين أمسه وغده
للأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٩ - كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني
(القسم الأول)
تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
- ١٠ - كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني
(القسم الثاني)
تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
- ١١ - أصول الفلسفة الإشراقية
عند شهاب الدين السهروردي
للدكتور محمد علي أبو ريان
- ١٢ - فيشته وغاية الإنسان
للدكتورة فوفية حسين محمود

٤٠

مطبعة مخيمر بالقاهرة ت ٤٧١٩٣